پادشاه دیار همراه را
شرف خزانة التاج ایشان فرما

شرح تجرید

پادشاه دیار همراه را
شرف خزانة التاج ایشان فرما

النفس من حيث انها جوهر قائم بذاته
ومن حيث انه يدرك الاشياء تسمى عقلا
ومن حيث انها تتعلق بها هو المدركات تسمى
نفسا

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اي على آله الذين
هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فاهل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على
اضيف اليه مع كاتب المطابقة لمن هو لما زاد او جمعا ومثل بناء على مذهب ان يريد بن عليا ام
بل وان لا يكون المكتوب بصورة على جاب ابل اسما مجردا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده
ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلوات الله عليه وآله فاني تجيب الى ما
سئلت من تحرير مسايل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى مزيد فوايد الاعتقاد و
تكثير مسايل الاجتهاد تاما في الدليل اليه وقويا في اهتدائي عليه واسئل الصحة والسداد وان يجعله
ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى في هذا العلم
في علم الكلام هو العلم باحوال المبدا والمعاد وباحوال المعاد بالاستقلال بل يحتاج فيه الى السماع
العلم والمعلم في العادة الالهية هو النبي مع الاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما
يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باسره او منه الاجسام وتوابعها
كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع و
الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد وهذا الترتيب هو المقصد الاول
في الامور العامة اي ما لا يختص بنوع من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد
كل واحد منها يختص بواحد منها فانه يحتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما من
الثلثة كالوجود والعلية او من الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث من العدم لكونه في مقابلة

في مقابلة الوجود ومن الامتناع لكونه من احوال العدم ومن الوجوب والقدم
لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردها في فصل الوجود والعدم وفيه فصول
ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما
والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما
بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان
يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم
ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور اما اشتمال التحديد الاول فلان
تفسير الموجود بالمؤثر وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ
في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود
والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون
في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر
والموجود المتاثر فمعنى ما يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا
موجودا متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود وهو متوقف على سلب مفهوم الموجود
وهو مفهوم المعدوم فضعيف لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر و
المنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي
قوله تحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا
بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على
شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود و
ان جعل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه وتعريف
الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج
الى التعريف وكذا تعريف الموجود المذكور صريحا وضمنا وكذلك تعريف
الوجود المذكور ضمنا وقوله وتحديدهما اي الوجود والعدم كما هو
الظ بالثابت العين اي بما علم منه تحديده به او نقول ان الضمير راجع
الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما
تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو المشهور والمال في الكل واحد اقول
فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التعليل ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في

في الحقيقة لمأخذ الاشتقاق بل مأخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال
الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم
صيغة الاشتقاقات معلوم لكل من يعرف اللغة فلو احتاج الحساس الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بشيء كان ذلك تعريفا
في الحقيقة للاحساس بما اخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف
المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ما اخذ الاشتقاق بما اخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف
الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من
ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه من ان يجيب
بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لما اخذ الاشتقاق بما اخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال
في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان هذه
الصيغة معلوم لكل احد فانها الاستفهام ولعل مفهوم ما اخذ الاشتقاق مثلا اذا اريد
الاستفهام عن مفهوم المتحرك يقال ما المتحرك ويجاب بانه الخارج من القوة الى
الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك ويجب بانه الخارج من القوة الى الفعل كذلك
كما قال هو تعريف في الحقيقة للمتحرك بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان
السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر
نحو ان يجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لما اخذ الاشتقاق بما اخذ الاشتقاق مثلا
اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر فقيل ما الضاحك
فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه فاذا تقرر
ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون
تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يعلم عليه كما لا يخفى فلا يكون تعريفا
فلا يقتضي هذا الاعتذار ولما ابطل تحديد الوجود والعدم باشارات الى
وجه الاعتذار لاولئك المعترضين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم
فصل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما
في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة و
تمييزها من بين الصور الحاصلة لعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء
الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مراد في العرف كما في

عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك
بالبديهيات اولى ذي الاقتدار الظاهر يشبه وترد الذهن حال الجزم بمطلق
الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة استدل على
كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول
انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصات فانا اذا نظرنا الى وجود
الممكن نجزم بوجود شيء مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا مجردا
او غير متحيز ومع تبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان
يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء
ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما
هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية
كما سيجيء الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود
بالمعنى الذي قصد بل موجود بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا
الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل
على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال
آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر
فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي
وسياق الكلام قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم
ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد
اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا
لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده
الخاص وهذا تردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة
كما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات
مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر لان الحصر العقلي هو ما يجزم
النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك يجزم العقل بواسطة مقدمة
اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره
اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه

بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس بموجود بوجوده الخاص بل كان اخص منه
فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجود ا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يحرم بالانحصار
في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او اما معدوم بعدمه الخاص لا بعد
ملاحظة تلك المقدمة الاحتيمية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل
اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم
يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا كان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات
المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن
مفهوم الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات لانا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض
الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل كان لكل حقيقة سلب خاص
مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب
مفهوم واحد ولا شك ان هذا التفسير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم
الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل الاشتراك بينهما عنده هو لفظ
السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد
القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض
مع ان كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة
الى مورد القسم ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسم مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون مشتركا بين جميع
افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض
وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ
من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان
السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو توقف في هذا المراد بدلته بلفظ قيد
القسم والمحصل انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
اشتراك بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرته من شمول المقسم
لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم

من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة
الى جميع الاشخاص في افراده فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول
ان الاعم الباقي المقطوع به هو انه موجود بحد الوجودات ومعدوم بحد المتخالفة
الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود ومعدوم انه موجود
بحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس موجودا اصلا ان قلنا العدم مفهوم
واحد ومعدوم بحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه
وعلى الثالث ان نقسم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود
وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ومن تجرد من
انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وضم التقسيم مع قطع النظر عن اللغات ولو
ضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها
فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها
ولا اي وان لم يغاير لكان اما عينها او جزءها ح الحادث الماهيات ضرورة اتحادها
مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها ح لم يتحصر اجزاؤها بل ترتب اجزاء
الماهية الواحدة الى غير النهاية اما اللازمة فلانه لو كان جزء الماهيات كان
جزء مشتركا فيجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا والفرض انه
جزء للموجودات باسرها فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء
الاجزاء وهكذا الى ان نسم واما بطلان الثاني فلان المركب لا بد له من الانتهاء
الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكلية ولو
كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية
المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت
عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غاية امتناع
تعقل كنه الماهية اذا لم يكتف في تعقل كنه الشيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط
في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في
الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض
ومقوما في البعض وجزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العرض والنفسية

والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع
وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي
شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء
فيهما وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال
ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زايدا في الجميع
وهو عين المطلوب لانا نقول المطلوب هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم
من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من
عروضه للماهيات جواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات
لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه
عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذا الدليل جار بعينه
هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا انما
اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع
الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروا انه اذا
اختلفت الماهيات او الذاتي والجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها
واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس الماهية كالتدرج والذراعين من القدار لا يوجب تغاير الماهية
قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك
بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل
على ان الوجود المطلق نفس ماهية الخاص وجزء منها ولم يثبت بل الحق انه
عرضي لافراده اقول انت خبير بان المدعى ليس الا ان الوجود المطلق المشترك
زايد على الماهيات كما اشار اليه ثم يتفرع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك
حيث قال فيغاير الماهية وصرحنا به هناك واثبات ان في الموجودات امرا
وراء الماهية والوجود المطلق وحصته زايدا على الماهية عارضا لافراده التي
هي الوجودات الخاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
وحصته لانا نقول قد مر انفا انه لم يثبت كون الشك عرضيا بالنسبة
الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زايد على الماهية
ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى

زيادة الوجود على الماهية كما ذكره هنا لقايل الحق في ذيل هذا المبحث وتمسك
بان الاصل والسليقة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تمتاز
بها عن المعدومات وتسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية
بهستي وبودن كذلك يدرك ان مفهوما خارج عنها يوصف بها
ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة
الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا نسلم انا نعقلها فانا قد نعقل الوجود
مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد نعقل الماهية ونغفل عن
وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نم انتفاء الوجود
الذهني ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك
لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا
انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها ولا انما امكن
الشك فان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت
لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا استدلال صحيح لكن لا يلايم كلام
المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر
والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا
تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها فلا يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك
وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة
عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد في الماهية
التي يمكن تعقل خصوصيتها مع عدم تعقل وجودها والحق هنا انما يكون
بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
والوجود حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه ما من عين
جميع ما عداه لما نوضحه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما
لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما لنا ولا
نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد وتحقق الامكان اي الثبوت للما
هية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على الماهية
لم يتحقق اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك

نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة
الشيء الى نفسه لا يكون كنسبة الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها
لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه
لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني
لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية وح لم يكن حمل الوجود عليها
فائدة وكان قولنا السواد موجود لا يفيد فائدة اجزاء وح لم يتوقف
حمله على الماهية على الاستدلال لا ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال
عنه لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل
ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم لو كانت الماهية متعقلة
بكنهها فانها اذا كانت متعقلة بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا
عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس
والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون
الماهيات التي لم نتصورها تعقلها اغرب منك عن تعقل الوجود ولا يحتاج
عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال واسقاط التناقض وتركب الواجب عطف
على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد
ليس بموجود ليس مناقضا لها وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان
الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب
لكن الواجب غير مركب والجواب انما يدل على عدم كون الوجود
داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب
عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة
وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا والاتصاف بالعدم كذلك وهو
المراد بتساوي نسبته الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود
نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ح فان النسبة بين
الشيء ونفسه اشتقاقا انما يتصور بل قد يقضي بحثا للعقلاء يتنازعون

بنزلة قولنا السواد
او الوجود موجود
كذا معنى قولنا
السواد موجود
ح

بنزلة قولنا السواد ليس بموجود
الموجود ليس بموجود وهو
تناقض اي حكم باجتماع
النقيضين اذ نفسه ان
شيئا ما ثبت له السواد
ارتفع عنه السواد والمراد
بان نفس التناقض بالمعنى
انا نصيبه صادقة في نفس الامر
وهي ان السواد سواد
الموجود موجود وان كان قولنا
السواد ليس بموجود بنزلة
قولنا السواد ليس بسواد
والموجود ليس بموجود ح

فيها ايضا واثانيا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالمشائين
كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا
قوله ونسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله
ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما في النسبة
الاشتقاقية اذ هي في الحقيقة نسبة الشيء الى ما هو ايضا والى ما هو غيره فلك
اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما
متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد والموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو
سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن
الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس بسواد والموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد
ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود هذا تناقضا واعلم ان هذه
الدعوى ايضا ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال
ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك
الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في
الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق
قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان الممكنات
مهية ووجود اسطلقا وحصر من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب
بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء غير ماهيته
وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج شيء هو الماهية
واخر هو الوجود قائم به قيام ما خارجا كما يدل عليه تصريح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وخامة بالماهية من حيث هي هي هذا
جواب عن استدلال الخصم بان الحكم الوجود لو كان زائدا على الماهية
لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية
المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه
ان يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه

موجود

وليس

اي ليس الخارج

جواب ليس الخصم على
تقدير الوجود

موجودة قبل وجودها وان اتصفت
فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ
يكون اي بهيئة ح

بقيام بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة فيلزم التناقض ولا با
لماهية الموجودة فيلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد
لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم منه ان
يكون الماهية معروضة للوجود غير معروضة له قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما
كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض
او وجودها فالتوقف على نفسه او الدور قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه
قوله يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا لم وانما يلزم ان لو كان
المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا
بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولئن قلنا
وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض
هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل
وجودها والتناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية
من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها انما هو بحسب التعقل لا بحسب
الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصافه بالآخر في الخارج وان لم
يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالا
مور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم
يثبت في الخارج لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا
بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
لما كان قيام الوجود بالماهية وثبوتها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت
لها في العقل فلا جرم كان زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اقول
غير ظاهر لان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها الامر الخارجي
ولا يضيع في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجرم موجود
في الخارج ويعرض له في الخارج الاعراض مع وجوده فيه ولا يمنع عن ذلك كونه لم

[illegible]

انما يثبت لها في العقل وانه منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه
فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم
الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت
له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به
يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها
سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار سواء كان ذلك
الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا و
ظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية اي
لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر
الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا
فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني الذي يحكم فيها على ما يصدق لانحصر
الوجود في الخارج والاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود
في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي ثبوت المحمول للموضوع واذا
لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر موقوف على
ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي
ذكرنا معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات فيلزم عدم تحقق هذا القسم
من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص
بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان
الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد للجنس في نفس الامر سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلنا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقتصرا على
المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة بل متناولا لها ولما
عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث
عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل بناء على انه
فالقضايا الحقيقية الكلية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله لبطلت الحقيقية ان

انه

[illegible]

[illegible]

ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير الا يكون مساويا
ولكنا قائلون لنا اجتماع النقيضين مستلزم لكون مستحيلا وغاير لاجتماع الضدين قضية
موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون الاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يكن
هذا الحكم لا يجافي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا القبيل راجع في الحقيقة الى
استدلاله في الشعور وهو انا نحكم بامور ونبوتها على ما لا وجود له في الخارج احكاما
صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو
في الذهن واردوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه واحترازا بذلك عن
الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة السالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كقولنا
وسيرد عليك في ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود
الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند
العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في
العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة وتعلق
بين العاقل والمعدوم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة وانه ليس
في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة الحاصلة في كثير من اللوازم هذا
جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون
الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند
حصول الاستقامة والاعوجاج قيل فيرد ذلك من الصفات المتضادة المتعقبة عنه
لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وابى حصول حقيقة الجبل
مع التيامه عظيما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء
في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب
والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب
اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي مالها الصور والاشباح في اللوازم
بل بينهما تفاوت كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما
ان تكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن ولما يكون في الذهن امرا
مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا نسلم
بوجود شيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول
ما ذكرتم ان دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المسلك

بحثه

جواب عن الاستدلال بالوجود الذهني

بما ذكر

بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم
ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة
والبرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا سائر
هيئة الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها
من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اضدادها مع البرودة
العيني دون الظلي والجملة فالصور الذهنية كليه كانت كصور المعقولات او
كانت جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم
من امتناع هو الحكم الخارجي لا ينشأ الوجود الخارجي فيمن الحرارة فيمتنع حصولها
في الذهن ونقول ان عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم علم ان الذهني
كذلك اقول هذا الجواب مخصوص بالذاتي الخصم اتصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة واشالها ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو
ثبت بلزوم الماهيات كالزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو
سلم الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن متصفا اذ لا معنى للمتصف الا ما حصل
فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتصور ان يقال كون محل
الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اضدادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها
من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع واشالها اذ لا يمكن ان يقال كون
محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود
عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام
فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء
في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكون الحصول في الزمان فانه لا يوجب
اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه
لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية و
الامتناع واشالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن
بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك

المتعلقة

شبهة وحصلت الصفات كالامتناع واشالها بالقوة لزومه الفردية ٢٢

وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها الاصل
واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فاما ان يقال
ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان
اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود
في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن
هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذا الوجه
قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا
الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل
ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو الذي
هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به
ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فهو
موجود بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه
قائما بالمدرك بخصوصه ومشخصا بمشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في
الذهن فمفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس موجودا
بمعنى حصول الماهية في العين بل بالحصول ذهنيا غايته ان الوجود بمعنى قائم بالماهية
بمعنى حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب يخفف ويشهد صريح العقل مصداقا
فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما يحصل ولا تزايد فيه و
اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكيفيات لان
المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة الشيء في حال من حاله
انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال وافرادها على هذا الفرض بحيث يكون لكل آن
عرض من زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان التحرك
في الآن لا بد له في آن من آن لا يوجد ذلك الآن قبله ولا بعده وعلى هذا القياس
حال التحرك في الكم والوضع فلا شك ان التحرك يجب ان يكون بانحاء من تبدل
حركته الى اشتدادها وتصور تبدل تلك الاحوال على نحو واحد ماهية فيكون متحركا
في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التي يتحرك فيها فالا يتقوم
المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية لا يتقوم

بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان التعيين انما يتقوم بدون واحد من افراد
الوجود لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب
التعين على المعين بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في ان تحقق في ذلك الآن
وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطال الزمن دليل وهو اي الوجود
خسيس محض هذا الدعوى ما تحقق بها برهان بل يكفي فيها مجرد استقراء غرائبها قالوا
اذا تامل في كل ما يقال له خبر وجزء وما هو خبر بالذات عما يقال الخبر بالعرض فلما
كذلك في كل ما يقال له شيء وجزء الخبر بالذات عما يقال هو الوجود والشيء بالذات
هو العدم فالشيء شيء من حيث ان القائل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الا
كانت قائمة ولا من حيث ان عضو المعصوم كان قابلا للقطع بل من حيث ان الحيرة
عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود ذات الوجودية خارجات الى غير ذلك
من الامثلة فالقائل ان انما تصور فيه واما ذكره من الامثلة لا يصلح مدرعا ينتسبه
على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة توضح بعاطفا على انعقاد
نوع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون
غيره وهاهنا لزم عدم تناهيه فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول لانواع موجودة و
كذا يقولون عدم الانواع يستدعي عدم الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو حقيقة
ذلك الموجود مع بحث ان يقال ما هو شيء بذاته في هذه الامر يخفي الوجود وتلك
الاعدام لوازم لظاهره فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من
دليل ولا ضرورة الامثلة المحققة تخالف الفصول لانه قد يحصل الكون النسبة بين الاشياء
في الاقسام الثلاثة التضاد والتقابل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد لوجوده
الاول ان الضد وجود مناقب لوجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود الاول
بهذا الدليل ايضا يمكن نفي التقابل عن الوجود اذ المتقابلان عندهم موجودان متشاركان
في جميع صفات النفس لكن يجب عليه ان القائلين به عندهم موجودان فيما يضادهما
والامثلة فلا يكون التقريع في عبارة المتن بجيد والثاني ان الوجود لا يتصل بالموضوع
لانه محل لا يتقوم بدونه اقول يرد عليها ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه
المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم حيثان يحصل احداهما في محل واحد
لهم ممكن الاستدلال بان مرادهم بالمحل هو العرض والعرض عندهم موجود تابع
لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود هو من جميع المعقولات

والقدرة لا يعرض لقصد آخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لا ريب والا لثبت ان الصدق
لا يعرض لشيء واحد واستدل على نفي الثاني ان المثل يقال لذات يتشارك غيره في تمام
الحقيقة والوجود فليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف
باحدهما والمنع ظاهر ولا يتأتى فيها او الوجود يعرض للمعقولات ولا شيء منها بحيث
لا يعرض له الوجود ولا يتأتى هذا المعنى كون الوجود متأخرا عن العدم بمعنى انهما لا يعرضان
لامر واحد ويتأتى الكثير فلا يتحقق بدونه والنزاع مكابرة مفضي عقلا لفظ
المساوقة يستعمل عندهم في ما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين
والمساوقة في الصدق فيكونان متساويين ويعم تردد في اتحاد مفهوم الوجود
والشيء بل ما يدعى فيه ان يقال وجود الماهية من الفلسفة يقال هو واجب الوجود
وممكنه الوجود يقال هو واجب الشيء وممكنه [illegible] لما الى ان المعدوم الممكن شيء
وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر
المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ونحو المعدوم باسم المنفي لا شيء فهم
يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ومن نفيهم
اتفاقهم انه بارتفاع الحكم في اثبات الوجود الذهني وهو ما يحكم احد الاجابة
بما امر ثبوته على ما ليس موجودا في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت الشيء
فرع ثبوت المثبت له فالثبوت لا يثبت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهية
على وجهين احدهما ثبوتها وهذا انما يحتاج الايجاب بها القائم بها المطلق
منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها يحتاج ثبوتها عليها الاول
ثابت ونظيره منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات
ويختصها على وجهين لكنهم يسمون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاول
خبر من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويخصون
لون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في القوة المدركة ويسمونه بالوجود
الذهني اقول واعلم ان مدار ما استدل به على مقدمتين احديهما ان
معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وهما ان المقدمات لو تمت لدلت على ان للمعدومات في الجهات ثبوتا
وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا
ولا يمنع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين

محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة
الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي
حق وصدق وليس في تلك الاحكام نسبة الى الخارجية ولما كان معنى
النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب للقائلين بالحكم
ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج
لتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية وتصور جهتها مطابقة ويحكم المقدمة
الثانية على ما يلزم ثبوت الممتنع وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان
صحة الحكم مطابقة لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات
والمعدومات باسرها مرتسمة فيه بطريق الاتحاد لان كل واحد من العقلاء يعرف
ان ثبوتا اجتماع النقيضين محال جزم وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا
فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على
ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بحكم حتى
لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب وهو باطل
لانهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال من الصور انما اقتضته البديهة او البرهان فيه
يعلم وقال بعض المحققين ان الهيولى [illegible] ملاحظة النقيض والمقابلة بينهما سواء كانا من
الموجودات او المعدومات [illegible] الايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان
فتلك القضية [illegible] انما هي الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس المحمول
من غير حاجة [illegible] الى المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه
النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة بدون غيرها
او غيرها بين ذينك الشيئين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها
في السلب والايجاب على تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا الحكم الذي
يستنبط الحكماء من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر
والانشاء ان كان النسبة خارج يطابقها او لا يطابقها فخبر والا فانشاء بل هو المرجح هان
المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان خلافها انا نقول لا يمكن
ان يثبت امر لا امر لو ثبت امر لا لثبت ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي امر وصحة
الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة

الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية
ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا نقول
في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر
بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم ثبوت الثبوت اللاحق للثبوت
السابق على تقدير عدم قوة مدركة فحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت
السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا
وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل
بطريق برهان التطبيق الذي هو الحق في اثبات الصانع لا بقال برهان التطبيق
انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء
البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير
النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا يخلص الا بالتشبث بما قيل
من ان ثبوت امر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت
الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او ما قيل ان معنى الايجاب
اي ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر
لامر ويختص ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق
اي الشيء بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وامثاله لانضاف بمعنى
ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية ولا ازلية تالي للقدرة
او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او
في الانضاف وهو شيء في الخارج اذ لو ثبت لكان منضما بالثبوت ايضا فيكون
ثابتا ويلزم المحذور والجواب ان انضمام الانضاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة
فيه بايجاد في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية منضمة بالوجود
الحق عندهم ان تاثير القدرة في انضمام الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها منضمة
لا انها تجعل انضمامها به موجودا في الخارج او ثابتا كان الصانع مثلا اذا صنع
ثوبا فانه يجعله متصفا بالصنع في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا
في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود انضمام بحسب الخارج
كما بين البياض والجسم واما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية

الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها
معتبر وجدها متصفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا الوجه اجمع
من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الانضمام
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن
المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال الحال غير موجود واما الثالث
فلان الانضمام متصف بالاول فلا يترتب على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة
بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن ثابتا واما ثانيا فلانه انما يقول
حجة على نفي الحال وعن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبت وانحصار الموجود
مع عدم تعقل الزائد بمعنى ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين انه لا يتحقق التناهي
بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم انحصار
غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الانحصارات
في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة
الثانية وذلك بحكم المقدمة الاولى وقد انهم ينفون المقدمة الثانية و
سندهم ما ترى على انها لو لم يكن باقي المقدمات مستدركا وفيكن رفع
الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه بان يقال الموجودات
متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على
تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت
على ما مر فيلزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان
المعدوم ثابتا لثبت في العدم انحصار غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو
بهم فان قيل الاستدراك بقي اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان
التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات
غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا فلذا على
راي المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل
اذ كانت مترتبة موجودة معا واما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين

تصوره الزامهم بانهم قالوا بثبوتها في الموجودات ولا يستلزم سوى برهان التطبيق
وهو كما يدل على ثبوتها في الموجودات يدل على ثبوتها في الثابتات ايضا لكن الثابت على هذا
التصور انما يتوقف على عدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه الصورة ضرورية لما قبله الى ان انتهى فصار عاجزا عن تصور الاسلوب وما استدل به
بوجهين الاول ان المعدوم يتميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه معلوم
ومراد دون بعض ولولا التمييز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات
على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور
الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ الشيء الصرف لا يتعين له في نفسه ولا الاشارة اليه عقلا
اجاب المصنف بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت فيلزم منه محالات كثبوت المنفي
وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب لو يكن
لجواز ان يقال المذكورة كل منها مع انه محال ضرورة واتفاقا والجواب بالجواز بمعنى
ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالضروري ممنوع وما ذكر في اثباتها انما
يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوع والثاني
ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان
المتصف به ثابتا لما تقرر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص
اما بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل ايضا
وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقنا على انها كالمركبات الخيالية فلو كان
الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها
منتفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي
ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الوجود والمعدوم واشتهر امام الحرمين ولا والقاضي
ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا
معدومة واستدل لها على ما بوجه الاول ان الوجود ليس بوجود والا لكان له وجود
زائد على ماهيته لما مر فيعتبر زيادة الوجود وتنقل الكلام اليه حتى يتسلسل لانه
ولا اتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه قال والوجود لا يرد على القضية
الى الوجود والعدوم لاستحالة اتصاف الشيء الى الموصوف به وبانيا ايه وانه مرتبط
بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للدعوى واجيب بان حاصل الجواب اذا عرضت على قواعد

امتناع الخالي عن ثبوت العدم

لا يستدل ان الوجود اما معدوم او موجود او لا موجود ولا معدوم هو
الاول باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب وحاصل الجواب ان هذا المزيد
في هذا المقصد ذات الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات
ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يتعقل
الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة
قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه اذ نفس العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الشيء
عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا تصور يمتنع ورود
السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع الثبوت
الايجابي المتصور بين شيئين لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب
ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك
نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا
الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات
سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في
الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات
سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في
الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هذا كلامه اقول
وفيه نظر اما لا يلزم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع
في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود
مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود
وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو
وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما دلالته في قولنا الوجود وجود
وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم
والعدم لا يلزم من قولنا الوجود معدوم بل يمكن بين المعدوم والعدم
فيكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي
اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية

موجبة معدولة المحمول مفهومها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب
مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون معقولا
ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول قولك معناه سلب
الوجود عن نفسه اذ لو فرض العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا فلنا نفس العدم
سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا جعل الوجود عن نفسه والفرق ظاهر بعد الفرق
يظهر فساد قولنا ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود
اذ المرتبص وسلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لا ما نقول بل دل على اثبات
سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود من الوجود وانما يدل على
ذلك لو انحلت سالبة المحمول لولا يأخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة
وكما الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر وسلنا ذلك لكن لا نم انا نسبة
لا يكون الا بين متغايرين فان المفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق
وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية
ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي يصدق على انفسها فيصدق
القضية الموجبة القائلة ان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم من الجزئي
والشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها
فيصدق السالبة القائلة ان الجزئي ليس بجزئي والشخص ليس بشخص واللامفهوم
ليس بلامفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران
فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الجواز
الوجود معدوم قولك لا نقيض الشيء بنقيضه قلنا انما الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه
بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم والموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه
اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد
القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم دو لا جسم فلا
يصدق ان يصدق الوجود دو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي الجزئيات
المحققة في الخارج مثل الحيوان الكلي موجود اذ لا وجود في الخارج الا للجزئي
ولا معدوم والا لما كان جزئيا مع انه الموجودة لكن يمتنع لامتناع تقوم الوجود
بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني بحت
وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن لا موجود فيه وليس جزءا خارجيا حتى يلزم محذور

في الخارج لان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر
الالوان وفصل يمتاز به منها فالجزءان ان وجدا فلا يخلو اما ان يقوم احدهما بالاخر
والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة
الاجتماعية هي الجزء الصوري فانه يتم ذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض
اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض والحاجة
الى قيام احدهما بالاخر هي لا اصل الكلام الى الهيئة الاجتماعية وغيره وقوله انها على
تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير
كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون
الاحتياج بين الجزءين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم
من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم
فهما لا موجودان ولا معدومان فيقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين
اجاب المص بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني في جواب
آخر لهذا الوجه وهو انما جزءان ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام
العرض بالعرض ونوقض الحال انهما فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة
في الحالية ومتحالفة بالخصوصيات التي بها امتاز بعضها عن بعض فيكون لكل
حال امر مشترك وامر مختص وحاليا بوجودين ولا معدومين ووصفان
فامتاز بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان احدهما الامر المشترك والاخر
الامر المختص ثم سفل الكلام الى ذلك الامر المختص وانه يتناول سائر الاحوال في مفهوم
الحالية ينفي عنها الا ما ادعى نفيه الامر ان مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا حوال
وهكذا فيتسلسل الاحوال ويمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر
المشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون للمفهوم الحال حال زائد على نفسه
حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول المختص بجميعهم يرجع الى ما وجدناه خاصا وعرضه مشترك
في بعض ذاتها فيختلف في البعض الاخر فانه به الاشتراك وبه الاختلاف اذ لو
لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم انما
لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان وفيه
قيدان لا بد منهما في قيام الجزء وجود تلك الخصائص وكون ما به الاشتراك وما به

ومفهوم

ومفهوم اي ان الامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا المعدوم بالمعدوم ولا يكون نقض الكلام ان الاحوال الحال لانه مشترك

لاختلاف ذاتيتين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين
المشتركين والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد
الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع
اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي الاحوال حتى يحتاج الى الحيثية
ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه
معدوم فاي مفسدة يلزم ما قال قبل انتفاء القيد الاول اهمال لا نجزم اذ يمكننا ان
الدليل ان نقول ان كان احد الامرين معدوما الخ وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم
لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم والموجود بالمعدوم وهو اينما محال لكنا نلهم ان يمنع
يلزم ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين المعدوم والموجود فلا يحظ من الطرفين فانه
يحظر قد تجاوز في التحقق حد العدم وان لم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان
يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون مقوما له فلا يلزم لو جوزنا
تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي للجواهر امر ضروري الموجودة لا
يجوز اتصافها بالمعدوم ولا نزاع تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم
فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض
والعذر بعدم قبول القائل والاختلاف ولا لزام الا انه اعتذر منبه الاحوال هو هذا
النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالقائل والاختلاف لان المختلفين
والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالقائل لم يجز ان
يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالقائل في مفهوم الحال واذا لم
يجز وصفها بالاختلاف لم يجز ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا ايضا
بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم انتفاء الاحوال والبرهان انما قام
على امتناع التقوم في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المص هذان العذران
باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين
او حاليين كانا هم فانهما حقيقتان كان في مفهوم وقد بينا ان مفهوم غاية الامر
انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي قيام الماهية بالقائل وهذا
التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالقائل على اصطلاحكم اخص من الاختلاف
وكذا الاختلاف من التباين فظهر بطلان قولكم لا يجوز بقائل الاحوال مشتركة
في الحالية لان هذا وصف لها بالقائل وكذا لا يجوز ان يقال انها متباينة بخصوصياتها

لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع تقويم امور
غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او معدومات
او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليها اي على القول بالمعدوم ثابت وعلى القول
بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم القوا على ان للعدم
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق وانات من كل نوع من الذوات
المعدومة ممكنات عدد غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على
ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب واما التاثير
في تغيير بعضها من العدم الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قال
الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا والسواد
سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لحمل هذا
الكلام هذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تاثيرها
حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا واعيانا تختلف بالصفات
ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهر والسواد وما يشبهها كالحلول في المحل
التابع للسواد ونحو مثله انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا
ابو اسحاق بن عياش الى ان ثلث الذوات العدمية عارية عن جميع الصفات في حال
العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى انها في حال
العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى الزم رجلا معتقدا على قبر من على آ
تفسرة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة الغير للجوهر نعم ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الغير مغاير للجوهر
وهي عين الجوهر في الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق
ابن عياش انهما شيء واحد ليسا بغيرين ثم اختلفوا هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش
ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه
وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالغير كما يوصف بالجوهرية
ثم اختلف قول الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول
في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالغيرية بالحصول في الحيز ومن اختلافهم
في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس بشيء

معدوما صفة لا ما يعبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في المكان
وصفه بالحمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة
لا يوصف بكونها اجساما ويجوزه الخياط والقاضي ابا يعقوب الشحام ابنه حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قايل يكون هذه الاشياء
اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه
بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوز اتصاف المعدومات بالصفات
النفسية لم يلزم عندهم من اتصافهم بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزام الوجوه ان يكون محال الحركات ولا
لون امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بالدليل وهو مغلط اقول من
قال انهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج
بل نقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا
نقول رجل معدوم راكب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف
معدوم يحركه حركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان
معدومة فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا
معدومة ولا مغلط في ذلك اما في القول بكون محال الحركات والالوان
الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان
تحل رجل كما ذكرنا انهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان
لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة
ولا يلزم مغلط وهذا القايل يوافقهم في جميع ذلك ثم انهم يقولون ان
الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة مدركة وهو لا يقول بذلك
كما مر شرحه وعلى القول بالحال من قسم الحال الى المعلل اي بصفة موجودة
قايمة بها هو موصوف بالحال كاهلية المتحركة بالحركة الموجودة القايمة بالمتحرك
وبعلل القادرية بالقدرة وبخرج المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب
معنى قايم به نحو الفوقية للجواهر والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود
عند القايل بكونه زايدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها بحلها بسبب
معنى قايم بها وجوزا بعضها فيعلل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
لا تكون الا ثبوتية وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لحالها احوالا من قبيل

لا تخلو اي خلت الذوات عنها اي عن الاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات
كلها متساوية في ذاتها وانما تمايز بعضها عن بعض بالاحوال القايمة بها وغيرها
عملا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الا
شتغال باثباتها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومنشاها فلنعرض عن هذا
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا مسبوقا ولا مسبوقا اذ يجوز
ان يلاحظ العقل مجرد المعنى وحده بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف
الى شيء اصلا بل ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما عداه وما يقال من
ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم اصلا
يعقل الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه
وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق بطلانه اولا فلانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور فلا يكون
مطلقا واما ثانيا فلانه قد تصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجعلان
اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل
باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه
فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا
لسلب الوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا
يقدح في تقابلهما اذ المحمول في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات
الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر وههنا ليس كذلك لكن اتصافه بالعدم ليس
بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود
والعدم معا وغير ذلك من الاجتماع المحال للتقابلين والى هذا اشار بقوله وفي
يعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي يجتمعين في محل واحد فان قيل اذا
كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود
المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتتصف
بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع
النقيضان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية
بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن

قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناهما ان لا يضافا الى شيء بان
يقال وجود هذا او ذاك او عدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود هو ان
يكون موجودا باي وجود حتى كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون
معدوما باي عدم حتى كان ذهنيا او خارجيا اذ لا حاجة بهما هذا المعنى الى الوجود
في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن
والوجود بالمعنى الاعم اعني المتحقق فيهما او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق
لا ذهنا ولا خارجا هذا وقد قيل في شرح هذا المقام قد يجتمع الوجود المطلق
والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور ويعبر عنه كون في الذهن
فيعرض له الكون المطلق بمعنى الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد
للشيء عروض المطلق له لكن باعتبار المقابل غير باعتبار الاجتماع وذلك لان
العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود
المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه
سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه وباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه
بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله فحينئذ لا يكون معا اي الوجود
المطلق والعدم المطلق ردا لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ
لا تميز له في نفسه اصلا وتفسيره انه كما يمكن ان يتصور له الوجود المطلق يمكن ان
يتصور ويعبر فيطلق وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لانا
كونه عدما مطلقا او فيه نظرا اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بهذا المعنى لعدم الآخر
ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة واما المستحيل اجتماعهما بمعنى
المحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا
ومعدوما معا يمكن اعتبار هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث هو
سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحل يجتمع معه فكل واحد
من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا
لمحل فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه
بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحل لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه
لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا وقد يوجد بعد
اي منسوبا الى الامر ما يقابله عدم مثلا اي منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى

الموضوع كافتقار ملكته لا حاجة الى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق
تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر
تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر فيهما
قابل للامر الوجودي يصيران حاصلين عدما وملكة والا فلا ان العدم اذا اضيف
الى الوجود فانما ينسب الى ماهية تصلح لكمية الملكة لا الى ماهية الممتنع فان المراد بالملكة
معنا الاصطلاحي وقد يوجد اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اجتمعا
مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت فيقال للعدم و
الملكة المشهوران وقد يوجد نوعيا وجنسيا اي حين ما يوجد نوعيا وجنسيا
وكذا حين ما يوجد شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت اي وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط لبس له
جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما لبساطته واما لان ما لا جنس له لا فصل
على ما سبق في اسباب بساطته فلانه لو كان له جنس لجاز ان يعرض الوجود له لما قد سبق من ان
الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض الوجود اي تحققه في محل لا يستلزم
ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض عارضا والجواب ان من المفهومات
ما يعرض لا نفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا
وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه
بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها
من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود لحمل الباطلة
الوجود بالجزء فان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم
تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعرض فيلزم ان يكون الشيء الذي عرض
له الوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم
الشيء بعدمه وان اعتبر العروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بعرضه واجيب بانه
منقوض بالمركبات فيقال مثلا الحيوان الناطق اذا كان مركبا فلو اما حيوان
او غيره ويساق الكلام الى آخره وايضا فانه لزم تقوم الشيء بما اتصف بعرضه فان
البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس بيدن وكذا البيت وغيره
مما يتركب من اجزاء غير محمول اقول ويمكن دفع الاخير بان مراده بالبساطة
تركبه من الاجزاء المحمولة ليتم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب

بالتزام كون الشيء الذي فرض جنسا للوجود معروضا له ولا افراد فيه كما مر و
يتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر بما صدق هو عليه من الافراد
حسب تكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب
عوارض مخصصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب
فصولها المنوعة لجنس لها وقيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو
بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض
للفرس هذا شأن الكلي مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
فرد وبان ما سبق من الدليل على قصد وحدته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده فجاز ان يكون افراده مركبات مختلفة الماهيات اما بتركبها
او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط
مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها كما ذكره هذا القائل
فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ملحوظا مع الاضافة الخارجية
عنها او جزءا ادخلت داخلة فلا يصح قول المص فيقال اي الوجود المطلق
بالتفكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقال على
وجود العلة ووجوده مطلقا بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود
العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و
الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا
يقبلهما وايضا فان في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى وان
كان الوجود معروضا بالتفكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لامر افراده
ولامر الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون شأنه
الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات
والشبهة من المعقولات الثانية وهي الاعتقال الاعراضي لمعقول آخر و
ليست شاملة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها
شمولية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اي
الشيء المطلق بقيد غير مقيد اي غير ضمها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض
لخصوصيات الماهيات المقررة كما هو شأن المعقولات الثانية
اقول ولا خفاء ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من

ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيء عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه
وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبائع الكليات
مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوانيا وايضا
لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يقال من
الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم المعلول
الى عدم العلة ولا عدم المعلول الى غير عدم العلة فلو لم يكن عدم المعلول
متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك وايضا عدم الشرط
وجود المشروط ومجموع عدم الضد ووجود عدم الضد الآخر بخلاف بان
الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يستلزم
الضد الآخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وجه
الخلاف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو
متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه
عقلا كما صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في
الوجود الذهني اي لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن لخصص التمايز الموجود اما في الذهن او في الخارج
ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة
فيه فهي المعدومات الصرفة متمايزة في الجملة اقول وبيان التفريع بهذا الوجه
مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعلومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها
لا يكون اجراء في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة
في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات كما
لا يخفى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان الفيض وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت
الموصوف بمقر اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات
الخارجية لما من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت
اصلا ثم العدم قد يعبر عن نفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ

لو كان موجودا فيه لزم ان يكون المعروض به اعني المعدوم موجودا في الخارج وفي
ح لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا
يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المص حيث
قال فالعرض لفظه قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه
والمراد من عروض العدم لنفسه انصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان
ماهيته متحققة والعدم قائما به قيام العرض عليه في يقال من ان العارض للعدم
المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف
فنقول بانه اذا عرض لا يجزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم
الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك
ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم
قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئيه لا ذاتيا له ثم ان هذا العدم
المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق العارض من حيث
انه رفع لمدفوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم العارض من حيث قيد
التوحيد والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض له بالمباشرة
كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدمه في الخارج اي في نفس الامر كما شايع
يعني ان العقل لا يحكم بانه اذا عدم المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت الحركة
اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال اذا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح
على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة
المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد كما ان وجود
العلة مستلزم لوجود المعلول فكذلك عدمها مستلزم لعدمه وذلك اذا كانت
العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مستلزم لعدم
المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون
سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون
سببا لعدم شيء منها وانما يجانس في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لزمه
علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون
عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول
على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان

لو بالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لكان
برهانا على ذلك المدعى كما نرى ذلك على انه انما يثبت ذلك الحكم في الخارج فاما
لمي والاول سواء كان الاوسط علة لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول لانه يحتاج
والثاني لانه يحتاج ايضا الى ان العلية هي العلية ولا شك في الثبوت وبرهانا
لم يفد علية الحكم ذهنا وخارجا حتى يسمى لم الدال على العلية وبرهانا انما انما
يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علية
ما ذهنا فهو لا يفيد ذلك حتى يسمى بلم الدال على الثبوت فان قيل قد اورد النصير في برهان
الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني بالمسبب انما يكون من جهة العلم بسببه
فعلى هذا لا يكون برهانا لان برهانا لا يكون اليقين به معتبرا من عند البرهان
وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب فلماذا اخذ
اليقين في هذه الدعوى قيد بزنا الاشتباه من الفحول عنهما احدهما انه قال
بكل ما السبب ثم اورد في الفصل المذكور بكلا ما هذه العبارة وهو ان الشيء اذا
كان له سبب لم يقض الامر سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته
لكن ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر لا بسبب بل لذاته لكن ليس
الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان لمي
ويكون من هان الذي ليس برهانا لمي هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن
لثبوت الحكم في الخارج سبب يكون انما يلزم عليه برهان انني مأخوذ من
سبب الحكم او من امر آخر والنصير لا ينفي ذلك بل يشترط الثاني في افراده بالبيان
هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في السؤال الذي اورده على نفسه
حيث قال ان قال رأينا صنعته على ضرورة ان لها صانعا ولم يكن ان يعلم انها
هذا التصديق وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فالجواب انا نعلم على وجهين
اما جزئي كقولنا هذا البيت مصور وكل مصور مصنوع واما كلي كقولنا كل جسم مؤلف
من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا
البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد بزوال الاتفاق
الذي كان انما يقع مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلا ما في اليقين الدائم
الكلي واما الثاني الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان المؤلف هذا
هو محمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف

علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة
للمؤلف فيكون الشيء ما علا من جهة العلة وقد بان ان الحد الاكبر في الشيء
بالشيء الخفي لا يجوز ان يكون علة للاوسط حتى ان يكون غيره من هو علة للاوسط
واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء آخر وان ذا
المؤلف هو بعينه يحمل على المؤلف واما المؤلف فمحال ان يكون محمولا على
المؤلف الى هنا كلامه وقد ظهر لك ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب
اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة
علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة
ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة
ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر
في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود
الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في
الاصغر وهذا ما يطلق عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط
معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله ما يقول
العالم مؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس
بآني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان آني وقول هذا الفاضل
قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس
الى الاجدى بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول
على العلة بل الامر بالعكس ثم قال وفرق بينهما بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بمعلول معين والعلم بمعلول معين لا يستلزم العلم بعلة ما قلنا لو
اطلق على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال
بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي
وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار
القيدين حيث ذكر هذه العبارة فقد يحصل من هذا ان برهان لان
يعطي في مواضع يقينا ما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الخاص فيما حاصل
واذا تقرر هذا فقول الآتي استدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان

برهاني لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر يكون علة له في الذهن
فالاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انيّ لا لعدم المعلول ليس علة
لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة
لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لانها تصاقب الشيء بالعلية في الخارج فرع
تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في نفس الخارج او في الذهن
وانما انتفى هيهنا الاول فتعين الثاني واذا كانت اتصاف عدم العلة بالعلية
انما في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك فظنا اللوازم تنقسم الى اقسام
ثلثة لوازم ماهيات وهي ما يكون منتزعا من مفهوم الذات من غير ان يكون
لاتحاد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون انتزاعه فيه
الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منتزعا لزوم فيه الوجود
الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منتزعا العلية
وجود العلة في الذهن ومن هذا تبين عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منتزعا العلية فيه نفس ذات العلة من غير
ان يكون لاتحاد الوجودين فيه مدخل بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا
القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم
يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر حتى يحققه في الذهن ويحكم بان عدم
العلة عدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان
حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة خبيه
فالعلية اما في وجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى عدم العلة فيه او في نفس
عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة في العموم والخصوص
وجودا يتفاضل في العموم والخصوص بعدما يعني الكلي امرين بينهما عموم وخصوص
مطلقا بحسب التحقق كالحيوان والناطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوان
اخص عدما والاخص وجودا كالناطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا
عدم الاخص وجودا وقد يوجد الاخص وجودا ولم يوجد الاعم وجودا
اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق
لا في الوجود يحتاج الى تكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير المسئلة
من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص

ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالمكان
العام والشيء الموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم منها ايضا فلا يتصور
فيها الضرورة في العدم وهو سوء الشهود لما كان اورده نقضا لذلك الكلام المتقدم
مذكورة مع جوابه في كتب المنطق وتحصيل كلامهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية ايرد
بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون
بمجرد ذلك الشيء او لا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم ولذا
حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على تحقيق وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره
والاول يكون محمولا على ذلك الشيء وشيء ذلك التصديق ليس بقاء وبيان ضرب جعل
البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك
الغير موضوعا وشيء ذلك التصديق حكما وبيان ضرب جعل المركبة وعلى التقديرين
ثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخ تلك النسبة
في نفس الامر من كيفيات شتى تلك الكيفيات مواد ان اعتبرت في انفسها وشتى
ان اعتبرت في التصديق الا على وتاء الرابطة وضمنها في الوجوب والامتناع والامكان
لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الامكان فالمادة هي الوجوب
كيفية نسبة المحمول الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي
الامتناع كيفية نسبة المحمول الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان كيفية
نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وتاء الرابطة ولا
مكان على ضمنهما لكن الوجوب يدل على وتاء النسبة التي هو عارض لها والا
متناع يدل على وتاء ما يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني ان
عدم الشيء ايضا على تقدير عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء هو غيره والاول يكون
محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخ عن المواد
الثلث واقول ان المحمول اذا نسب الى الموضوع خلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة
الوجود ح يكون النسبة موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم
او غيره سواء وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور
انفا بينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون
العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى
يكون النسبة موجبة واما العدم حتى يكون النسبة سالبة ولا دخل في ذلك

تحديد المحمول انه هل هو الوجود او العدم او مفهوم غيرهما الا ان يقال
فيما اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة
الى مايرجعهما بالموضوع والمعروف خلافه اصطلاح القوم من جعل الاخص ان
الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يكون
الجهة المادة او غير مطابق وح يخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة
واعتبارها منحصرة وثالثة ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن
كل كيفية كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم
ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة الايجابية بل
الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث
اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصص بالكيفيات
الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي بحث عنها في هذا الفن هي
في الجهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولا انها وجود الشيء في نفسه
فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع
الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلامهم المص ما يدل على ان الوجوب اعم من
الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها
والا كانت لوازم الماهيات وليست لذواتها فالجواب انه ان اراد كون
اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود
اذ ذات الماهيات فبطلان التالي م فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية
فلا يلزم ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية
الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لا ان واجبة
الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة
كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكرت
لبحث اللفظ اذ ليس دورا كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريفات اذ كل احد يعرف
معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه
الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يتوقف على دور فاذ عرفوا الوجوب
اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاك عنه
او بعدم امكان الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع

وقد يؤخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسم الى قسمة كلية
نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة غير حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام
لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ايضا واحدا منها وذلك لان
نسبة كل محمول سواء كان وجوديا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة
ايجابية او سلبية اخذت الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا وعلى الثاني اما ان
يقتضي نقيض تلك النسبة او لا والاول هو الوجود والثاني هو الامتناع والثالث
هو الامكان وتحصل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة
ونقيضها ايضا حتى يكون القسم على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا
من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس
فيحصل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يمنع
المنع من الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضاء فلو كان مقتضيا لهما لم
يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم به قسمة
بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن
مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا معلوما عاية بلا ريبة
وكونه بديهيا ايضا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا
لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا
وجودا لواجب عندهم غير ذاته والشيء لا يقتضي نفسه ولا لزم هتك
على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات القياس
الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون
مستغنيا عنه سواء وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني
فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية
لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك
وذات الباري تعالى لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون
من القسمين الآخرين امتناع الخلو عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا حصر
للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا بما له ذات مغايرة
لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن القسم فان قيل
الحكماء حدوا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما

لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم
الاول فاي شيء يكون من هذا القسم فلنا هذا تقسيم للوجود بحسب الاحتياج
العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الشفاء قال ان الامور التي تلحق
في الوجود يحتمل في العقل الاقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم
يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا
الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا
لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الرأي لكن المقتضي
امتناعه وما قيل ان الوجود الذي هو عين ذات الباري تعالى هو الوجود الخاص
والوجود المطلق عارض له وهو غيره وهو يكون الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود
المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته ظاهر بشيء لا يعني اقتضاء
الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي ذاته كونه موجودا
من غير ايراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي
ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما
فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون
وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي
ذاته ان يكون معدوما لا محالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى
في صحة الممكن اذ لا يحال نقسم آخر لا يقال مختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود
اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم
من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة
اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها
الوجود فالوجوب كيفية النسبة في مثل قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في
القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس
حال الامتناع وانه يلزم على هذا التقدير ان يكون الوجود الخاص للممكن
واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجب عن هذا بانا انما يلزم
ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود

ما يلزم ان يدخل المقتضي ذاته ان يكون موجودا والا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما

الخاص لكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق
مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجود
له معنيان على ما مر احدهما الوجود بمعنى استغنائه عن الغير وثانيهما صفة الذات
بالنظر الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصودنا اثبات انه تعالى
يكون الخاص لكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى
الاول فاين هذا من ان لا يقال المراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين
ذات الباري تعالى مقتضى للوجود المطلق ان ماهية الباري وجود خاص فيلزم
كونه موجودا بالوجود المطلق لانه قد يكون فردا من افراد الوجود المطلق
لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري ثم لذاته موجودا بوجودين وان
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في حق الله
بالوجود الخاص لا يحذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان
متصفا بمطلق البياض في ضمن قطعة لان ذات الباري ثم على هذا التقدير يكون
متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا وكذلك اتصافه بالوجود الخاص لا يقتضي
هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما
هو الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا
يلزم كونه موجودا بوجودين واعلم انه لا يلزم كون الوجود الخاص موجودا
بالوجود المطلق لا محذور فيه فلنا في يكون الوبجب ذاتا هو وجود
مغاير للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يقوم ما هو المقصود
لهم من اثبات كون ذات الباري ثم عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري
واجبا من حيث الوجود وتنوره لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه ان
الموجودات في الموجود به بحسب التقسيم العقلي ثلث اخر يزيد عليها ادناها
الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود فالوجود
موجود بغاير الذات فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن
في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاك
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو
المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء ما فيتحمل امر انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات

ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه لطلان ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب
جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته
فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه
بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان ولا يخفى على ذي مسكة ان الامر تنزل
الموجود بتراقي من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب ثم عند جماعة ذوي
بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان ادعت مزيد توضيح لما صوروه في المراتب الثلث
في الوجود بتر فاستوضح الحال فيما نورد في هذا المثال وهو ان مراتب المعنى في كونه
مضيا ثلث احدها الاولى المعنى بالغير الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض
الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا معنى وضوء يغايره وشيء ثالث اما الضوء ان
المعنى بالذات بمعنى هو غيره اي الذي يعني ذاته ضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه
كجرم الشمس اذا فرض اقتضاء الضوء فهذا المعنى له ذات وضوء يغايره ذاته
الثالثة المعنى بالذات بضوء هو عين ذاته كضوء الشمس مضيا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه معنى مع ان المعنى كما يشاد اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا لا ان
المعنى هو الذي يقارنه العامة وقد وضع له لفظ المعنى في الظهور وليس كلامنا
فيه فاما اذا قلنا الضوء معنى بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر وصار مضيا
بذلك الضوء بل اردنا به ان كان حاصلا لكل واحد من المعنى بغيره والمعنى بغيره
هو غيره اعني الظهور وعلى الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحيث ذاته
الامر زايد على ذاته بل الظهور في الضوء الذي ذاته ظاهر بذاته لا يحتمل
الاخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابلية الظهور واذا اتضح الاحوال
هذه المراتب الثلث في الامور الحسية نقس عليها حالها في الامور المعقولة
ومن البين كالبديهة بديهة العقل ان الواجب الوجود ثم يجب ان يكون في
اعلى مراتب الوجود بحيث لا يمكن انفلاته بما يعني لا يمكن انفلاته احد هذه المقومات
الثلث الا كونه بمعنى ان يزول احدها عن الذات وتتصف الذات بالاخر كما
في غير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع
ان يزول وقد بين هذا الاول اي الوجوب والامتناع بامتناع والفرق يكون
ما العلم بهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم

مثلا ذاته معنى بذاته بضوء الذي هو ذاته فهذا المعنى اقوى ايضا في كون الشيء معنى

دون الخلو لانتفائها عن كل شيء فيجوز الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن
انفكاكهما اذ الواجب بالغير قد يصدر عنه غيره غير ممتنع بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد
عنه غيره غير واجب بالغير وما نحن فيه من الخلو بين الخصمين اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع
كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احدهما اقول لانه
لا يخلو الحال عن وجود علة او عدمها وليست ما نحن فيه الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي
واحدهما اقول هذه العلة لا تخلو يكون قسم الشيء الى قسمين وليس ذلك قسمين
والامتناع في ام الفردة لان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عن ضرورة
سلب الوجود فام الفردة شاملة لهما وان اختلفا في السلب والايجاب فان الاول
كيفية النسبة الايجابية بين الذات والوجود والامتناع كيفية النسبة بينهما وكل منهما
يصدق على الاخر اذا دقا بالى المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب والامتناع
الى العدم او عكس يصدق كل منهما على الاخر وقيل مراده تصادق ما اشتق منهما
فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود
وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كما
قال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح لان يقصد به المبالغة في
استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود الى
الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان
فان ذاتا وكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يلازمان وتعاكسان الوجود
لم يرد تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين
متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين
مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان للذات واحدة تصادقان كما
لمتقنين منهما فانا اذا قلنا الكرام اعداء زيد اهانة او لبانة لم يرد بهذا الحمل ليس
بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران
وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني المطرف المخالف
فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص الممكن
الوجود بالامكان العام اعم من الوجوب والممكن الوجود بالامكان الخاص
قيل اراد بعموم الامكان عموم ما اشتق منه العدم بحسب التحقق لما بينا انفا
من امتناع الخلو بين تلك الكيفيات اقول فيه ما مر من الكلام واغاب الامام

لان العرف العام فيشمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن العدم ما
ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا
لضرورة الطرف الى الف فهو سلبها او ايجابها وذلك السلب والايجاب لا وجود
والامكان يشمل في السلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون الجانب ضروريا
فيكون امكانا خاصا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا كذا زاعم منه مطلقا وقد
يوجد بالنسبة الى الاستقبال يعني جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي
والحال نظرا الى ان الممكن المحقق المتصف بصرافة الامكان ملاحظة في مثل هذه
اصلا ولا شك ان كل ما يجب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجود
او عدم واقعها الضرورة فيشترط الحمل اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في
احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل
فانه لا يعين ان يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمه فقط بل بحسب نفس الامر ايضا
وذلك لان تعيين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولا شيء
يتعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم
حصوله فيه ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين
في الحال وذلك لا ينافي التعيين في الاستقبال بل تقول الحوادث مستندة الى العلل
يجب بها وضع بلوغها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها
والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود
ممكنا في زمان الاستقبال عدمه في الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده
ضروريا بشرط الحال فلا يكون ممكنا مرة فاورد عليه بان ضرورة وجوده في
الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وانه لو وجب اشتراط عدمه في الحال
ليكون ضروريا لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا ليكون ضروريا
العدم فيجب ان يكون في الحال موجودا او معدوما معا او تقول كان الوجود
يجوز الى جانب الوجوب ولشرط الحال عنه كذلك العدم يجوز الى جانب الامتناع
فيلزم اشتراط الحالة فيلزم ازدحام النقيضين واشار المص الى الاول بقوله
ولا يشترط العدم في الحال ولا يجتمع النقيضان قيل الغداء ان اشترط ذلك
اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال و
هو الذي يلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط

الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان
العدم وجدوثه لم يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال والثالث اعتبار يدة
لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم و
المعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم
يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود وسنوضح هذا الكلام
على ان كلا من الوجوب والامتناع امر وجودي واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان اتصاف بعض
جزئيات مفهوم الانسان كونه موجودا يوجد منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات
الموجودة ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي فيجوز صدقه عليه فان
الفرد المعدوم له فيما في وصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق
الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا
فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والمعدوم الممكن
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة القسم يعني لو كانت هذه الامور متحققة
في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه الامور وتنحل الكلام
الى ثلاثة ولزم القسم وهو محال اقول انما يلزم القسم ان لو كانت هذه الامور الثلاثة
باجمعها موجودة في الخارج واما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم الترديد
مثلا ان الوجوب موجود في الخارج فاتصاف ماهية بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور
الثلاثة قلنا مختار ان اتصاف ماهية بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس موجودا
في الخارج حتى يلزم القسم في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله استحالة
القسم اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون افراده
بفرض غيره مرصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تاره تاج حقيقة نحو لا عليه
بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له نحو لا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون الواجب الامكان
الثلاثة يلزم القسم في الامور الموجودة كالقدم والبقاء والحدوث والموصوفية و
اللزوم والتصور والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان
ممكنا وتنحل الكلام الى الامكان ويلزم القسم في الامور المترتبة الموجودة وهاهو
محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا
لكان واجبا فان قيل الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سبق اجيب

بما سبق ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لان صفة
والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم
امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الواجب جوب لو كان ممكنا و
الواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب امر به
يجب الواجب بل هو عبارة عن كونه واجبا ظنيا على ولا معلول حتى يكون المطلوب اعلى
لا يمكن من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جايز الزوال و
اذا كان وجوب الواجب جايز الزوال كان الواجب ايضا جايز الزوال لان
زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز
ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب اذا ان اراد بزوال الوجوب انعدامه يجب
كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان
من الكليات ما انتفى عنه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا
يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الواجب عدمه مطلقا فلا نسلم ان زوال
الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم
عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات
قد يكون عدمها مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا
ثم عدمها بعد تحققها موجودة فيستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام
على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها واذا
جوزنا ذلك لزمنا ان يجوز ان يكون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة
المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب انه يقال
اذا كان الوجوب موجودا فاتصاف الواجب كما يقتضي وجود ذاته يقتضي
وجود وجوده ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات الواجب
جوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم
جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب واعا
يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثالث ان الوجوب صفة
لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم يلزم عدم الملزوم فلو
امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم مستلزم

لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجود
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما
لعدم الواجب اقول وانا نورد عليه شيئا مرضيا ان ذلك لا يتصور بعد فرض
كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لا
مكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازما عن عدم الواجب محال
لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب
متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا
بالذات او بالغير لم يصلح سببا للوجود نعم آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا
الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فلنا الكلام اليه وتسلسل
وايضا الوجوب موجود وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم الوجود سابق
على الوجود سبقا ذاتيا لا نزاع ان يقال التقدم ذاتي وجود وما كان
هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية ولما لهما من التقدم
الذاتي لا يتاخر عن وجود موصوفها فانها جعلت صاحب الشاويحان قانونا في ذلك فعلى
كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارها اذ لو كان
وجوده يوجب تاخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على
العارض واجيب بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم
مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافي
للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى
ولا استحالة في ان يكون معدوم مفهوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود
وفقد عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود حقيقة موجودة
في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب وجوبا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق
للعدميات في انفسها الا في حقيقتها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب ذاتي غير مستند
العقل بل هو لو فرض عدم العقول كلها لم يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب
وفرضه قطعا انه يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات
بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب يقتضي الامتناع
وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما هو جزء المعدوم فهو معدوم فلو كان

الوجوب

الوجوب ايضا بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي
بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان القدمين
لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين او المتضايفين او احدهما
وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب
فلم لا يجوز في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك منافي لما ذكرتم
سيجيء في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هنا ليس
الذي جزم به هو سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي هنا
هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجوبين يجوز ان يمكن في ثبوتهما هنا في كلا الجانبين
ثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر
كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فيقتضيها
بالضرورة والامكان كالمعنى فلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لاتصافه
والصفة متصفة الموصوف فيها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان
الممتنع اقول اولا ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لا يجوز ان
يكون متصفا بعين صفة العدم وثانيا لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع
ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول لكن يندفع بان خيال ذات
الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم
امر موجود او وجوده فرد من الامتناع وهو امتناع العدم الخاص بذات الواجب
يكون مفهوم الامتناع وجوديا لا يستلزم ان يكون مفهوم وجوديا لا
يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف
ان المراد بهما كلاهما في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم مسبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم
الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه
بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون
المذكور لصاحب الشاويحان كما اشرنا اليه ويتجه الخالف بانه لو كان عدميا لم يكن
فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا
عدمي والا لما يرتفع بالامتناع لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب

الخصم حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه
منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فرضنا الامكان المنفي فيما
فرضناه قائلا اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزمه من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم
استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب
الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر اذ الفرض غير
مطابق للواقع وفائدته وصف الامكان المنفي فرضا صحة الكلام بدون اظهار الفائدة
لانه بهذا الفرض يندرج هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها اقول ويمكن ان يقرر الدليل
هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي كان الامكان ثابتا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثابتا
على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين
الامكان المنفي ونفي الامكان واذا انتفى الامكان المنفي تحقق الاعم اعني نفي الامكان
لكن يكون الممكن لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب
انا نمنع تحقق المقدم وما ذكرته بيان لعدم تسليم بل التحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي اقول ان هذا القايل وان دقق في ادلته لا يستدرك
لكن كلام المصنف عن هذا التوجيه لا يصح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا
الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذلك والوجوب شامل للذاتي
اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات
باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير وحصر
ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للذات
دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له
الوجوب بالغير والا توارد عنتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي
هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا
كان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بمعنى ذكر لاقسام في الواجب
ولا يمكن بالغير ما تقدم في القسمة خفيفة من امتناع انقلاب احد الاقسام
الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن

لو لم

او ممتنع بالذات وهو محصور لا قسام باسرها فلا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه
واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت
بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون
ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع
النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل غايته من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير
يجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الحال لكن امكان المحال محال
كيف لا نا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع
امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى
ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالامر ان
يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم
الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير ولا نقول انه
على معلول واحد شخصي فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير
على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او
الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما
بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب بالذات لما اقتضى الوجود
فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا ولا العدم بل طرء عليه الامكان واذا لم
يبق الوجود واجبا بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب
وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب
ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا
ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريان احدهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول
ويمكن ان يريد بالامكان بالغير فيما سلف الوجوب بالغير والامتناع بالغير لان
لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير
وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا نسلم انه لا ينافي الوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب
فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجودها نعم
بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضي غيرها ولا الامكان واجبا بالغير
وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير

عدم الماهية لا لانه اقتضى الماهية عدم نفسها بل اذا اقتضت عدمها لزم ان لا يقتضيه
ولا الامكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في
اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان
بالغير مع الامكان بالذات لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم
فيكون ممتنعا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك
الممكن فيكون واجبا بالغير ويقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير ولا يقتضي ذلك الغير وجوده
ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير واذا اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير ثبوت نسبة
الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي ولا امتناع الذاتي
فاندفع ما ترى فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون
ممكنا بالغير والممكن بالذات لا يكون ممكنا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد
العلتين على المعلول الواحد وعرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها
يثبت ما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض الماهية من حيث هي
لا ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود
والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان تسامح يكون الى الوجود بالوجوب
لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود
والامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسميان ضرورة بشرط المحمول واما
اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك
وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك
امتناعا سابقا فكل ممكن موجود يتصف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير
كل معدوم يتصف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير فلا امتناع بين
الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن
العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم خلافا
وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه
واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في
حد ذاته اذ لو كان ممتنعا والمبحث الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود
الآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا خلاف ما تقرر من ان وجود شيء آخر في

يلزم ان الممتنع

فلا يكون ممكنا بالغير صح

وجوده ماخوذة مع عدمها وكذا الغير ماخوذة مع صح

الوجود في حد ذاته لا يمنع وجوده في غيره والامكان صح

في الخارج والا لتقوم وجود ذلك الآخر في الخارج مع ان الموجود غير ممكن فممكن الوجود لا يكون
الا ضرورة وجود ذلك الشيء فيه فان الحق خلافه موجود لزيد في الخارج مع انه موجود غير ممكن
ممكن الوجود لآخر فممكن الوجود في نفسه كالمعنى ثانيا فان ممكن الوجود لزيد في الخارج وان امكن
ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء
آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول
الصور في مواد هاو بعكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر في
النوع فلا يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في
غيرها حلول الاعراض في موضوعها فهي لا تتجاوز هر ولا حلول الصور في غير لها فانها مجردة
واذا لحظ الذهن الممكن موجودا لعلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن
الى المؤثر ما فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث
مع الحدوث شعرا وفيه شرطا واختار المص مذهب الجمهور وحجج عليه بان العقل اذا حكم
بان ممكن الوجود يساوي طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر
الا لامر مغاير لكن يرجح احد جانبي الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر وفرضنا
انه وهي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان
المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها حتى يقتضي
الامر ان الحسان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيجب ان يكون الامكان
علة للافتقار واعترض عليه بانه العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بعلته او بمعلول آخر لها
ويجاب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة انتفاء العلم بالكبرى الكلية
المعلول لها جاز ان يكون له علل متعددة لا يصح الا ان يستند الى وجود علة واحدة من حيث
وما المعلول على حده بالنسبة الى علتها الآخر فانما يعلم كونه مقترنا بالآخر وصدقه بعلم الصغرى
علة الآخر او يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة ويجوز ان يصدر واحد عاص علته ولا
يجوز عدم اخرى مع لا تزدم بينهما لا يقال يجب العلم بتقدم العلة لا استدلالا على المعلول
لا بالعلة المعلول على الآخر لانا نقول قد يكون تقدم بعض المعلولات لعلتها انما لا يحتاج
الى وسط وتزدم جميعها خفيا لا تتبين الا بالبحث فيكون تقدم العلة اليقين لتقدمها تقدما بحيث لا يحتاج
لوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليها لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن يجوز
العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انما انما مقتضى علة واحدة على انا نقول
البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لكونه على معنى ان علة الافتقار يستلزم

غيره

الفقر من حيث هو هو وجودا

لا يمكن الوجود لا يمكن

مثل الممكن

فيهما فالاستلزام العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار على انه العلة وان الحدوث ليس من
العلية الا استقلالا لا جزءا منها او جزءا الاول لا اولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان
العقل يحكم بان الممكن متساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح مرجح احد طرفيه على
الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو
مركوز في طبايع البهائم ولا شك في انها تفرض صورة الخشب وهذا الترتيب الطبيعي
هو موجود في لفظ الفاعل لا الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة في نفس
الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلب الدليل ابطال مذهب من قال الحاجة هو الحدوث
يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه
حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا يحكم باستغنائه عن المؤثر لحدوثه
كفيه الوجود فليس على المقدم عليه مراتب هذا ابطال لمذهب الخائض باسرها وتقرير
ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فتاخر عن الوجود
المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور
تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة للحاجة او جزءا لها او شرطا هذه مراتب اربع على التقدير الاول والثالث
وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعروض الامكان منه للممكن
بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المقدم عليه بمراتب
واجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه مفهوما
للتمييز بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية بوجودها
بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف بها الماهية ولا وجودها
الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث
وبذلك يتم المدعى سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا ويتصور الاولوية بالامكان
بالنظر الى ذاته يعني يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر بما
ناشيا من ذات الممكن غير منته الى احد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد الممكن بدون
المرجح من غير احتياج الى غيره فيفسد باب اثبات الصانع اقول لا نسلم ذلك الرجحان لم
لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا او رجحانه
وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الراجح
بدون الرجحان لكنه لا يجوز ذلك فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف

الراجح

الراجح واستدل بانه لو تحقق اولويته احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف
لامتناع كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان
كان طريان الطرف لامتناع السبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او لسبب فانه لم
يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم ترجيح الطرف الآخر
لانه فيزول ما بالذات المفروض وانتقض عليه اما اولا فبان قيل المفروض
هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير مستند الى حد الوجوب ومع ذلك
يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح
واجبا من حيث هو راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة
ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما لذاته
بانفراده ولا شك ان اقتضاءه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان
قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان
واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما يلزم من القسم هو الذي
يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وهذا قد وجب وجوده
مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون
واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود
كان الذات مبدءا لاستحقاق الممكن الوجود عنه قطعا وانتفى الوجوب لهذا
واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لا تنافيه لا يخرج في ذلك نعم لو لم يكن مستند
اليه لكانت قادرة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجوب من غير التفات
الى غيره فقد اريد به غير يكون لا التفات اليه فاذا حاز في الذات مبدءا لاستحقاق
الممكن الوجود عنه فان حالها يكون كذلك هو في حكم ما لا التفات فيه الى غيره
الثانية انا نمنع ان السبب فانه يجعل سببا اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى
ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي
الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من اجتماعهما في السبب حال وقوعه فيجوز
ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى خلافا لدول الاولوية المستند
الى الذات لا يخلو بكيفية امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات
وهو محال لانه اقتضى امتناع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة لممكن
بالذات كانت الاولوية الى الموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة لممكن

اقتضاء الذات لوجوده قسم

مستندا الى ذات كعدم الاولى وعدم سببها فاذا عدم العلة علة لعدم المعلول كما
وجب ان الطرف المرجح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندا الى الذات
وحدها والمقدم خلافه اقول هذا الجواب ان تم فهو تسليم للانتزاعية وتفسير
للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن كان سببه ايضا وان كان امتناعيا جاز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجح لكان مقتضيا لعدم الطرف
المرجح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجح بالنظر
الى ذات الممكن جاز رجحانه على الطرف الراجح اعني وجوب الطرف الاولى فيجوز ان
يزول ما كان مقتضى ذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد الطرفين
على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك
الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم
الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف
المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على
الآخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا في
ذلك الرجحان اوجب الطرف الراجح به كان وجوبا لا رجحانا غير مستند اليه ولا
يجب بل امكن فرضا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فاذا كان وقوعه
بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه
امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف اذا
ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يثبت تلك الاولوية لا
يضاهيه فيها اذ لقائل من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية
لو ثبتت لما تشبث بمنع ذلك من غير احتياج الى منع لما يلزم انما اذا ثبت انه الصانع
قد حصل هذا المقصود فقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات
الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض
ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب عدمه فيجوز ان يوجد
الممكن من غير حاجة الى امر غير موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع ومثال
ذلك سبب العدم عدم لان الممكنات مستندة الى العدم على ما تقدم سبب العدم

وجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول يدفع بان الممكن المفروض ليس مطلقا
لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى
موجود وما استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود وانما المستحيل ان يكون الوجود
اثر العدم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل لما يجب له
وقوع لان فرضها لا يحصل الطرف المقابل يعني فرض وقوع لا اولوية الخارجية لا يحصل
وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع لا اولوية الطرف
الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف
الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه مع انتفائها وعدم وقوع
معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فما ان يجب مع ذلك
الامر وقوع الطرف الراجح فح يثبت ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في وقوع
الممكن بل ما انه يجب له وقوع او لا يجب بل يصير الاولى ونقلنا الكلام الى تلك
الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو
سابق لا موجب الا من عليه فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم
الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة وتكتيف وهي في تلك الحال عند الفيض
واذا وجد الممكن او عدم لحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يعني
الوجوب اللاحق وانما قيدنا الحمل لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط
كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخ غناي
عن هذا الوجوب فقضيته فعلية لا يلتفتها الفردية بشرط المحمول واراد بالوجوب
ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع
اللاحق والامكان لانهم لما جعلوا الماهية الممكن والامكان انفكاكا عنها وعند لاحقها
يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق
في الثبات اذا المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن
مع وجوب اللاحق باق على طبيعته امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته
موجود قضية فعلية ولا يحمل فعليته عن الوجوب اللاحق فيهما وجوب لاحق
لا يقال جواز العدم يقارن جواز العدم هذا ايضا بيان المراد بالوجوب هو وجوب
الوجود لا اعم كما ذكرنا الفارابي حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله

وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن مكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان
نسبة عام الى خاص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد
ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بحسب بعض
الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع فابلية الشدة والضعف بحسب القرب من
الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة
للانسانية اضعف من استعداد النطفة وهو من استعداد للضعف لها واستعداد الجنين
للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويوم بعد الوجود اما بحصول الشيء الفعل
او بانتفاء الاسباب وهو عدم وضع الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها الشيء الاعم فان الممكن وان
ذهبوا الى الامكان الاستعدادي لا يكون الا لمادة وكل مادي مركب لكن ليس
مسيطرا وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي
ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه
قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة
لا الانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما هو قائم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة
للشيء ومرتبة اياه لا لانه فاعل وجود الحادث فيه كالصورة والغرض او معه
كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى الفيض
المؤثر وايجاد الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم
بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بهما او بالعدم فقد
والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما
باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق
بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم غير المسبوقية بالغير والحدوث
المسبوقية والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم
عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوق بعدم سابق
زمانا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى
من زمان وجوده زمنيا اكثر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم والثاني بالنسبة الى
الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما

ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفاته الواجب وكل ما
ليس مسبوقا بالعدم فاسبق من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كما
لا يلزم تقدم بالنسبة الى الازمنة وليس كل ما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني
من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب
متقدم الى الابن فهو من افراد القديم الاضافي وليس من افراد الحادث مع انه حادث
زماني فوجدنا افرادا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا
صدق عليه الحدوث الاضافي فانما يصدق اذا اخذ مع الجد كما مر بخلاف ما اذا اخذ
الاب منسوبا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي وليس من افراد الحادث
الاضافي ولا عكس الاب منسوبا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس من افراد
القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه ابن لابيه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا
فالاب الواحد بخلاف الجهة هو مادة افراد الحادث الزماني من الحادث الاضافي و
هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والمسبوق بالغير اعم من الحادث والمعية اما
بالعلية وهو مسبوق بالفاعل المستقل بالتأثير وقد يعبر عنه بالعلة التامة لاستجماعه شرائط
التأثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو مسبوق بما سواه من العلل الناقصة سواء كانت
فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة
على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن
الموجب لما اشرنا اليه من انه قد يكون لا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او زوال
مانع مع انه كانت هي العلة الفاعلية مع القابلية كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر معها شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية
والصورية معا كان هذا علة غائية كما في المركب عند الصادر عن المختار وان
كان في المركب الصادر عن الموجب لا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين ماهية الشيء ولا تقدم للشيء على نفسه كيف تقدم
عليها مع انها امور داخلة فيه قال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة
ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر عنده هو العلة الفاعلية وفي خارجه
يتصور بعد عليه قول الشيخ في باب اذا كان وجوده عن آخر فان وجود الغير
عنده هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد
ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى الفضلات و

وعلى المفتاح وغيرها مما لا ينعكس التقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع انتهى كلامه
أقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم
ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة فقد بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم
الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع وما ذكرناه هو الحق لكلام
المص في شرح الاشارات حيث قال لم لا يجوز ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو
الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج باعتبار الاول متأخر بالعلية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالمشروط
كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر المطلوب لا ينفك
عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل منهما بارتفاع صاحبه لا ان ارتفاع المطلوب
يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع فيلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وهو غير مناف لكلام الشفا فان قوله وذلك
اذا كان وجود هذا عن آخر فقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما
يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا للشرائط وارتفاع الموانع وايضا
فيمكن تأويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود
الشرائط وارتفاع موانعه واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع وان كانا في معنى واحد وهو التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج
وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات
والشيخ استعملهما تارة بالمعنى الاول ومن الاول خلل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء
مثلا الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذات
الواحد ولا يتم ذات الاثنين بهما سواء فرضنا لهما وجودا اما لا بل ذلك حكم
باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي فيخالف التقدم بالعلية فان حكمه باعتبار الوجود
لا باعتبار الماهية في فهمها فكما اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على
الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق
قبلية يجامع الفصل معها البعد كسبق موسى على عيسى عليهما السلام او بالرتبة وهو ان
يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين
الامام والمأموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية للترتيب على سبيل

التصاعد والتنازل وتختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر
متقدما كما يجعل انت مبدأ فقد جئتني من الطرف فيكون الصف الاول متقدما
على الصف الآخر وقد يبتدئ من الذنب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجسام
فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الجسمين وان جعلت الانسان
مبدأ فبالعكس وبالتعرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم
العالم على المتعلم وبالذات اثبت المتكلمون فيما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة
كالاجزاء الزمان بعضها السبق كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية
ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض او
العكس فلا علية ولا مطلوب بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصهما ايضا لان الزمان
متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين
النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يجب اجتماعها اقول
مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل
بالتأثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا
بالشرف لان لجزء الزمان تشابهه في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان
ترتيب حسي لا عقلي ولا بالزمان ولا بالمكان لان الزمان زمان الاوقات وأجيب بانه يجوز
ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف المستقبل وقد
بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود ولو جاز ان لا
يجتمعا لكان قول السبق بالرتبة على امر من غير هو عبارة عن كون السابق امرا
من المسبوق الى ما فرض مبدأ ولما كان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج
عن مفهومه فلا يجوز ان يكون عينا مغايرا فلا يقال السابق انه يجامع المسبوق فيصح
سبق زيد الآن فنقول له ان يقول السبق الزماني راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد
انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على
وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة وذهب الحكماء
الى انه عبارة عن السبق الزماني لا انه عبارة عن كون السابق قبل المسبوق قبلية يجامع
الفصل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير
للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق
والتأخر هذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وغيره وفيهما لغيره بواسطة فيهما

عرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل
وجود زيد كان مع الحادثة متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لها اذا قلت انه متقدم
عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة
الاخرى وتلك الحادثة لا تتقدم على هذه لا يجد ايضا ان يقال له فلت ان تلك متقدم
على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم
لم يتجه ان يقال لما اذا قلت هو متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى
السبق الزماني لو كان ما ذكروا من عزيه اعنا بآخر معه لوجب ان يكون سبق
العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا تقيد لا تجامع المعلول معها
البتة واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو
لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ
في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لما اذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما اذا قلت
ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يجد سخيفا ومن يسان كما ان
انقطاع السؤال عند قولك تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان
المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض او في الزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكره
لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا او لبا بعض عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت وذلك هو المطلوب لا يخفى وهذا القسم من التقدم مسلم لا يجاب
بين الحكماء والمتكلمين منهما ان الحكماء لا يجدون واجبا الى التقدم بمعنى ايجاب كثيرة
الزمان الى دعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والحركة اذ لو كان حادثا لكان
عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون
لما جعلوه شيئا براسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يجتمع معه
اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي
والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط للتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا
يجامع فان لم يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون
بينهما ترتب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بنفسه احتياج
او لا الثاني التقدم بالذات والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج
او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع واختلال التقدم بالطبع اولى
يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى

ان يقال التقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالشرف
بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم
بالزمان وان امكن فان اعتبر معهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف وكذا
على اقسام السبق على اقسام التاخر ايضا لانه مضاف للسبق فاذا عرفت معنى
من تلك المعاني لشيء بالقياس الى الآخر عرف للآخر تاخر هو مضاف لذلك السبق
بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كحصول
معنى متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص
او حسية كما موجودين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية
بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في
العلية سواء لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا
لشرط واحد فانهما ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية
بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع كون
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة
مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية
الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على
راي المتكلمين ففيها نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى
الذي نسب اليهم التقدم والتاخر وما قيل المعية في القسم السادس اعني معية
اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ففيه فان المتكلمين لا يحصرون السبق
الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم تحقق الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا
فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم
ومقولية بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك
اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عندي لانه فانا
نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية
اولى من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل
من الاحتياج الى علة غيرها فانا نعرف من الترتيب العقلي يكون اولى واكمل وكما ان
السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف والرتبة
والزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير الشيء فيها متاخرا وهو بعينه متقدما

الاحوج مع مقتضى

نظر

باستقرائهم

بالعلم

السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة من
المتناسبين في انواعها اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك
بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق
موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم
السبق من الآخر كان المتاخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى
المتاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني
كان المتاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وكذا الحال في الاشدية
والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت
الاضافة محفوظة بين مضايفيها اعني تاخرهما في ذلك النوع من التشكيك
وحيث وجد التفاوت في معقوليه السبق على افراده امتنع جنسيته لتلك الا
قسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم
وايضا بعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا اخذ الى الماهية من حيث
هي هي لم يكن متقدما على غيرها ولا متاخرا وانما يعرض لها التقدم الكائن
والتاخر باعتبار امر خارج عنهما اما زماني كان التقدم بالزمان او مكاني
كان التقدم المكاني وغيرهما من كمال كان التقدم بالشرف او حاجة كما في
التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر وانما الاشكال في القسم السادس اعني
التقدم بالذات فان فرض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروض انما هو
لذاته لا امر خارج والتقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد
مر انهما قد يوخذان اضافيين وقد يراد بهما ان الحقيقي من كل منهما يراد به
معنيان احدهما هي ذاتيان والآخر زمانيان وقد تبرهن ان الزمان
معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر عن
قريب فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان
يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المعنى ذكر لكل من القدم والحدوث
معنيين احدهما هو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون
منهما الا هذا المعنى والثاني هو المسمى بالذاتي مجازا لغوي لانه مصطلح اهل
الكلام والانسب يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون
وجود الشيء مسبوقا بعدم في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو

يوخذ الحقيقيان

كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم الدور لان الزمان اما قديم او حادث
لا ينفك الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وهلم ولا يلزم
الدور من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو
منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا
بعدم في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان
فيه بلا دور وبان الزمان معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان
اعتباره مثبتا ليستلزم الدور فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق قدم وان الحدوث
الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق
بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال
الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير متقوم بالوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم
بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك
يستلزم ارتفاع حاله بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق
بذاته انتفاء الوجود وهذا هو الحدوث الذاتي وقد يرد بان غاية ما ذكرتم انما يدل
ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه
تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاع سبب وعلة لارتفاع وذلك
انما يتبين اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته وذلك
انما يتبين اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع
ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع
الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام
حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجد لكان
الحدوث حادثا ولا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم
قديما ولا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا
يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة
اللازمة مسبوقة بالعدم كان طرو مها كذلك قطعا ثم نقل الكلام الى القدم للقدم
وحدوث الحدوث حتى يتم هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم
والحدوث الذاتيان فلا وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي

بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بعدم نفسه
سبقا ذاتيا وهكذا انقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا
يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال
منعهم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم
جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للشارح ان يقول الشيء انما يلزم
من اتصاف الشيء بالقدم او الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزم الشيء
بحاله واذا كان الشيء اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالعدم اي الحدوث
لكان اتصافه به قبليا اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم لنا عدم
ذات القديم او انفكاك عن القدم عنه وكلاهما محالان وكذلك نقول
لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث
ولا يجدي الناظر بان القدم عبارة عن الاسبوقية وجود الشيء في نفسه وعدمه
في نفسه كان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه واما
مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان الاسبوقية
بالنفس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينضم الى القديم والحادث
لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قدما ولا حادثا فان قيل هذا
المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم المحال وكذا ان
يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف
ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا فيتحقق
في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام
في الحدوث اجاب بانهما قطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان
تحققهما بحسب اعتبار العقل يذهب سلسلتهما ثم لما كان العقل لا يقوى على
الاعتبارات الغير المتناهية ينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق
القضية المتصلة الحقيقية منعا في الوجود فان قلنا الموجود اما ان يكون مسبوقا
او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي
والوجوب الغيري في الوجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على
سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان من ان الموجود يجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلان من علته والا لم يوجد على ما سيأتي فيكون واجبا

واتصف القدم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف م

كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او لا بالذات؟ اذكر لا بد له بوجود

بالغير وصدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يتوقف وجوده
عليه والا لكان ممكنا بمعنى ان الواجب بالذات لو لزم تركبه انتفاء كل منها فيتسلم
امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة
الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزئه
الثاني غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو المحتاج
في وجوده الخارجي الى غيره اذا الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية
لم يلزم احتياجه الا في تحققه الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل
لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون البسيط في الخارج
صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه محال بالضرورة فان مطابقة
الاخرى له بديهية وتجب اما من الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا كلام في
تغيره مطابقة ولا مطابقة واما بلزم الجهل لو حكم بانهما متغايران في الخارج ولا يكون
غايرا واما من الثاني فبالاتم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا فاجاب
بكونه محالا من بديهة وهلك لا تفك بالصور الخيالية كالمفروض على الجدار والتمثال
في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يتخيل مطابقتهما لامر واحد بسيط
فلذلك يتبادر وهلك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت هذه
صورة عقلية مخالفة للصور الخيالية يقترن بها العقل من الهويات الخارجية بحسب اتحادها
ذات من مشاهدة جزئيات اقل الواكثر والتنبيه عنها وكانت وما بينات بحسبها
لم يستبعد ان تعقل النفس صورة مطابقة لخصوص بحسب وصف واخرى مطابقة
لوصف واخرى مطابقة وهي حينئذ لا تخلو ان واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان
الوجود مما على برهان التوحيد فلو شاركت غيره في ماهية ذلك الشيء لكان
ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته من الماهيات لم يجز ان يتفصل
عن غيره بفصل اذ لو لم يكن مركبا في العقل لا هتزل يجوز ان يكون لجنس
متصرف نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسبها العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لما يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء

بحسبه

حكم العقل بتركيب هذا والغيرة به لو ايضا لزم ان يكون م

توضيح لشرط مختلفين يقتضيهما الاستعداد

آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا او
ذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة
منفصلة وهذا ضروري وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لا استغناء عن الحال
يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة غاية
الامر ان تحصل منهما حقيقة اعتبارية واما ان حل كل منهما في الآخر وكان الحال هو الواجب
لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل وكل مفتقر ممكن والآخر هو بان يكون
الحال عرضا والمركب اعتباريا فانه يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده
واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ما ويا حل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر
كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصورة النوعية الواحدة المشتركة وهو في الاتصال
او الانفصال بين الاجزاء المادية غير معروف الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده
عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا واذا قام
يكون صفة له والصفة يفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن و
كل ممكن فله موثر والموثر غيره لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود
وهو ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود واما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه
واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا من غير ثم الكلام في ذلك الوجود
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واذا كان الموثر غير ذات الواجب لزم امكانه لان
ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره وتسبب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات
الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بمعروضاتها فلا نم قولنا ان لم يقم به الوجود
لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات بمفهوم فريد والمفتقر الى
الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه امرا خارجيا والوجود من المعقولات
الثانية كالتقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود
الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق
وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية لا يقال مدعاه ان وجود الواجب
يصفه من وجوده زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان يكون وجودا
خارجيا هو بين ذاته مع انه مقصودهم لا اصل لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى
باتصاف الوجود عينا لا بمقتضى عدم زيادته وايضا فاتصاف الوجود للماهية
التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف ولا معنى لوجوب الوجود

سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات
فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود واذا وصفت الماهية
كانت معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفت به الوجود كان معناه انه مقتضى
ذات الماهية كانت معناه انها لذاتها الى من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الكلام
هو معقد المحاكمة في اثبات هذا المطلب وقد طعن فيه بوجوه منها هذه الاجوبة بانه
اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر ولا نم لكن
موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة يصير متصفا بالوجود وبانه
الكلام الى آخر الدليل ودفعه هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مما لم
المتكلمين ومنهم المعترض مذهبهم اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه
فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك
الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا
الامر فانه لو وجب لما جاز ان يتصف بالنقيض وجاز ايضا ان لا يتصف احتاج الى
علة تجعله متصفا بهذا الوجود وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف احتاج
الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او
ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا لم
يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تقرر
هذا فنقول ان ذات الواجب لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
لم يكن هناك علة تجعلها متصفة بالوجود فان شأن العلة ان يوجد احد الطرفين
المتساويين على الآخر فان لم يكن هناك طرفان حسا ولا فلا حاجة الى العلة وتحقيقه
وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود فلا ان هناك اقتضاء وتأثير ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب
لا تكون آثاره فانه يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات فقد ظهر من الوجه الاول
ان الوجود ملزوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير ملزومة انفاقا وغير المعقول
غير المعقول وبالثاني ان الوجود خصوصه واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سبق
فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك
والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي العروض في الممكن والثالث يقتضي
ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيفتقر الواجب

وتكرر بكلمة

لنفسها فيكون ذلك واجبا بان المحتاج الى العلة هو العرض واما اللازم فلا يحتاج الى علة بل كفى
في عدم سبب العرض وقد ورد عليه انه يحتاج الواجب الى عدم علة العرض وهو غير
ملازم انتفاء الواجب الى الجواب هب ان يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود
للواجب هو الواجب نفسه لا يخرج الثاني قلت ان الواجب مبدأ للكائنات وهو محال
ان يكون وجود زيد مثلا علة نفسه واطلاقه فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدأ لجميع الكائنات وهو محال لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه
واطلاقه فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدم عروضه ان يكون
وهو التجرد عدمي وان كان شرط التجرد لزم جواز كل وجود مبدأ لكل وجود لان الكل
يختلف حسب الاختلاف شرط المبدأ وبعد عدم ان كون الشيء مبدأ لنفسه وتعلقه يمتنع بالذات
لا يوسطه انتفاء شرط المبدأ وسيعلم ان كون الشيء مبدأ لنفسه وتعلقه يمتنع على الرابع
ان الواجب يشارك الكائنات في الوجود بمعنى انتفائي الحقيقة وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب اذا كان نفس الكون فذلك اما
اعني الوجود المطلق لزم عدم الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان
كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع ان عدمي التجرد
جزء الواجب او قيدها التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا الثاني بل الشرط الذي هو التجرد
وان كان غير الكون في الاعيان فان كان مع الكون فلا يخلو من الكون فحال ضرورة انه لا يعقل
الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال
ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب معناه زيادة الوجود على
ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود
المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب نفس هو او موصوف خاص
فرد من افراد الوجود المطلق ام لا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي نذهب انه عين
ذات الواجب والوجود المطلق هو الوجود المطلق المحمول بالتشكيك واما الوجود
الخاص بهذا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول
من تلك الوجوه الاخرى ان الوجود المطلق ليس بعين حقيقة الواجب وكذا نقول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض واللاعروض واما المقتضي لعدم العروض هو الوجود
الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب بذاته الى الغير
وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وقد انقول لا

وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على زيادة الواجب ليس وجودا خاصا

مبدأ الكائنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود
كذلك وانما نقول ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو
الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري
نفس الكون الخاص المخالف لسائر الكائنات ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك
لا لو كان نفس الكون المطلق ولكن اجاب عن الوجه الاول واكتفاء به ايضا على ما
اشار الى ان الوجود طبيعة نوعية لها اسم كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا فيتم كثيرا
من الفروع كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض يختلف حالتي
الواجب ولكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره
الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة
الى افراده على ما سلف وبمجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم
واحد على اشياء مختلفة الحقيقة كما ان اضاءة جزئيات في العروض وعدمه فان النور
يصدق على النور الشمس وغيره مع انه يقتضي الاختلاف بخلاف سائر الانوار فيجوز ان
يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب الفرد وعدم
المقارنة والكلي بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها
عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اما ان تقتضي في الواجب طريقتين احدهما الماهية
والاخرى الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على
ماهيته والجواب مستند موستقصى وآخر من علل دليل الحكماء بان العلة متقدمة
على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود ثم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود
هو الماهية من حيث هي فقد مر ذاتا لا وجوده كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة
اليه وايضا ثم ذلك هذا الشرط ان لا يكون ماهية الممكن قابلة للوجود عاما لا
تتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكره ثم جنسه
ورده بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبذلك العقل حاكم بوجوب
عليه الوجوب وانما الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول فان العقل يعلم
تلك الشيء موجودا اشتغل ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود وحينئذ الوجود والعقل
بالضرورة ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد لنفسه بذاته بلحظ العقل خاليا
عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لذلك يلزم حصول الحاصل بعض الدوام العينا

نقضه

لئلا يلزم اجتماع المتناقضين بخلاف معطي الوجود فيلزم ان المفيد لوجود يلزم تقدمه
عليه الوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود
ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في الفاعل بخلاف
المفيد لوجود الغير فان ماهية العقل هاهنا كذا بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود
الغير واجيب بان التأثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر والموجد فان مرتبة الايجاد
فوق مرتبة الوجود فتعاطيه يفعل تأثير الماهية بلا اضافة وجودها الا في وجود نفسها
ولا في وجود غيرها هذا واجاب المص عن النقض بترجيح الاعتبارات بان كلام المناقض
مبني على تصور ان للماهية تحققا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو
فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد هذا الوجود لا في العقل لا بان
يكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي وفي العقل من شأنه
ان يدركها وجودها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار انتفى ليس نسبا والعدم
فادون اتصاف الماهية بالوجود العقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع
المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها وانما حاصل ان الماهية
انما يكون قابلة الوجود عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه وانت خبير
بفساده لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا
الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل اثر كونها
فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فابن الفرق وجه صاحب الكشف
بان حاصل الجواب انا ان اريد بقولنا الماهية قابلة الوجود انها كذلك في العقل
فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق
في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها والا لزم ما قالوا من ان الماهية قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك
وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد
كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام
وهو غير موجه هذا اما اولا فلانه لم يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة
خارجية عند وجودها في العقل فقط نفيا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلانه
لما قال ان يقول لما كان قابلة الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى
بذلك في تقدم العلة القابلية عليها بالوجود العقلي فليكن فاعلية ما للوجود

متفكر عن الوجود في الكون في العقل

وان لم يكن كون قابلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط

الى آخر كلامه

الوجود انه بحسب العقل ويكفي في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود
العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة
ماهية الزوجية ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان قرينة ذلك بين الوجود
وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية
واجب الوجود فنقول لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم
ان يكون الوجود العقلي للماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون
عاقل قبل واجب الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود
العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من
هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي
لان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون
قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب
في الخارج وهذا مستند بوجوه احدها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته
لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب فاعلة لوجوده
والثاني بعد ما سبق من بيان استحالته واجيب بالالزام استحالة كون الشيء قابلا له
فاعلا وسيجيء الكلام على ذلك وثانيها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى
الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير وكان
جائز الزوال فلا يكون ذاته ولا الكمال واجبا لذاته انه ضعيف والجواب ما مر من
انه لم يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه وثالثها انه لو كان للواجب
ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل
واذ كان احدهما لازم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود
احتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود
المطلق ضرورة احتياج تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص هيئة
تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما
الى الآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر قوله والجواب منع احتياج الماهية
في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا تابع التحقق على ما مر غير مرة
وثانيها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير
الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير فهو

العقلي صح

عاقل صح

يكون قابلا للوجود كونه موجودا فيكون قابلا لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب صح

اقول هذا الوجه غليض واختصار الوجه الذي كان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا
فيما اختلفوا وما لا يعتد العقل انضمام الوجود اليه لم يكن الحكم بكونه موجودا بكل
مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود
وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ معنى الممكن الا ما يحتاج في كونه
موجودا الى غيره وكل مفهوم مغاير للوجود فهو غيره ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء
من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو
يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا امر مغاير لذاته الخارج وقد يدل
لهذا الوجه وما ذكر بجميع على لزوم ان الوجود امر يكون الشيء موجودا وبصيرة محققا
وليس كذلك فان الوجود يفيض التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود الذي
يكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو ذكر ما
لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وحدة
امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فاما لفظ كل مفهوم مغاير للتجرد لا يحتاج في كونه
محتاجا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وهذا ظاهر من ان حكم
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والاضافة الغير ملاحظا
خارجين عن مفهوم لزم كون الذات الباري نفس العدم والا لزم تركب مع
لزوم كون بعد وما على التقديرين ولو اطلق التعبير عن هذا بان ذات الباري
تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود
المطلق وما ذكر من الفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم
التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا يحتاج عن
لزوم كون ذات الواجب عين كل موجود من الوجود والتجرد المستلزم لكون
الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وقيل
بين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الاتحاد الى غير ذلك من السلوب
والاضافات فهو عاجز عن الطالبين على اكبر فان توقف بان الحال هو ارادة
الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده والجاده او غير ذلك
من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس محال كما لا يخفى ان يحتاج الواجب
في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف

فهو اي كون التجرد الحقيقي الى التجرد وهو في ذات الواجب فهو مفهوم التجرد

الحق والوجه الحادي من المحالات العقلية اما لازم من المحالات فقط لامتناع
استناد المحال اما لازم من المحالات العقلية لامتناع حصول شيء اي في المحل حصولا
خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المحالات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا كان له وجود آخر
موجود في الخارج ايضا وتسلسل الموجودات الخارجية وعارض الماهية
عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المعدودة الحكماء
القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته محالا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون
وجود الواجب فانيا بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استناد الوجود عن المحل
لما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الحكم بان الوجود من
المحالات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو غيره لم يصح
منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لاجل هذا
الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده
وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم
ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا الحكم على مفهوم كلي بانه يكون موجودا
في الخارج او ليس بموجود فيه او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك
حكما على ما صدق عليه من الافراد والا لم يكن شيئا وفي ايراد الثاني من المفهومات
الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا اقامة الدليل على ذلك وايضا لا يخفى ان
الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي لكان للوجود المطلق
ما يقارنه في الاحيان فكيف يكون الوجود المطلق من المحالات الثانية
فانه عكس ما لا يعقل الا عدم المحمول آخر ولو لم يكن في الاحيان ما يطابقه
ثم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها او بعضها
كانت او عكسه فان الوجود قائم بها اذ لم يتم وجوده بكون تلك الماهيات موجودة
وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها
بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا كان له وجود آخر ولزم
التسلسل فيما سبق الماهيات فيما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما
ما ذكر من المحالات الثانية فغير ظاهر بل وكذا في قوله ولا العدم وجها

موجودا في الخارج

يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية عوارض للماهية على الشيء
لذاتها فهي لا تكون عارضة للعقل الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوص وجود عروضها
احد وجودي الماهية الخارجي والذهني في عروضها كما لا مدخل في عروضها بالنسبة الى الاوجود منهما اما
يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني فهي معقولات ثانية لكن نفي الوجود
الثانية من العقل وعروضها للشيء معقولات اولى بل للماهية والكلية والجزئية
والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض
تعرض للماهية بحسب وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات ذواتها الماهية
الموجودة لا لان المفهومات المعقولة لذاتها ماهية تلك الامور او نفس الماهية المشتركة او
المميزة او هذا او ذاك بل خارج عن ماهيتها اذ كل يصدق على كثيرين الى غير ذلك
فان العقل اذا لاحظ الانسان مثلا او الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا يحكم
بان هذا المفهوم الموجود في كل يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها
فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان
فهي من المعقولات الثانية اولى وكذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان
الوجود في الخارج اما عارض للماهية من حيث هي هي بلا شرط بل الماهية الموجودة
في الذهن فان الوجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن بل الوجود
يعقل لاحاد من العقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ونعم ما شاء هذا الجناب
انتهى لما اراد ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم
بالبياض حتى يكون ان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما يكون قابلة للوجود بعد
وجودها في العقل فقط كما وقع في كلامه المشار اليه على ما نقلنا عن شرحه للاشارات حيث
من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود
من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
على ما سبق في التحقيق وليس الحكم بالموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي هي
الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما اوضحناه لك تحقيقا لا
في نفي العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامتناع والامكان من المعقولات
الثانية والعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من
القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا يرى ان له ان يحكم بينهما
بالتناقض اي بالا يجتمعان ولا يرتفعان في نفس الامر اما في نفسهما ان كان النقيضان

النقيضان من القضايا واما غيرهما بان يتصف احدهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا
بحسب نفس الامر وكان النقيضان مفردين فحكم العقل بالتناقض بينهما لا يحتاج و
الاجماع الى تصور بعد تصور وعاضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا اطلاق
فيراي ... خالد في تصور النقيضين لما بالنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة
العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل وثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفة
وهي ان العقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض مثلا بهذه الصورة ايضا
فاذا اعتبر العقل عقدا جامعا ضروريا والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد هو العقل
هذا وجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي
النقيضين لا يمنعها فلا محذور كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور
الذهنية الى انتزاع صورها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لماهيتها والحدود
الاربع فقط لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثابتة لا في نفس
الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل وثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من الثبوت فلا يلزم
الاجتماع صورتا احد النقيضين مع عين الآخر وان سلم فيراد ايضا على ان ثبوت الصورة
في العقل بعينه صورة حاصلة لا يتبع منه صورة فلا اجتماع الا بين صورة
النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل موجود حاصل فلا يحتاج في ادراك
انتزاع صورة منه كما يحتاج الى ذلك في ادراك الثابت في الخارج لانا نجيب
فالتابع في ثبوت الصورة دون الانتزاع واعلم ان هذا الكلام انما يصح على
القائلين بالذهن والمثال كالمعتزلة وغيرهم ممن يقول بان الموجود في الذهن من الصورة
الحاصلة في الصورة في الخارج من الاعراض وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق
ان اجتماع النقيضين مستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب
نفس الامر وان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان
من القضايا ولا يلزم من وجودهما في العقل اتصاف العقل بهما على ما حققه مما
سبق ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين فيتحقق مفهوم كلا النقيضين
في نفس الامر ايضا وما تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك
للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم تصور ان تصور العقل عدمه ليستدعي

ثبوته فيكون هذا جمعا بين ثبوته وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان
اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل
ومحض اعتباره وعدم الفهم اي عدم المفهوم مطلقا وهو الليس الثبوت
بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل العدوم المطلق في الذهن ويرى
بالحظ بعنوان العدومية ثابتا في الذهن متصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر
غير الثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا
ولاحظه بعنوان العدومية وتدبر ان هذا ليس بجمع للنقيضين وجمع الحكم عليه من حيث
هو متصور موجود ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على
الجهل كان او سلبا مشروط بتصوره وجوبا اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وقولنا
نوجه ذلك نصدق قولنا الكل ما هو معدوم مطلقا ليس بشيء الحكم بشيء وهو تحقق اشياء الشيء
بدون تحقق الشرط واللازم بطلان استلزام اسناد التناقض لان موضوع هذه القضية وهو
المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه
وصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع النقيضين وحاصل الجواب ان الجزئي المطلق ثابت
باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار آخر فلا تناقض مع اختلاف الجهة ولا جمع
وفي بعض النسخ بدل قوله وصحة الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله لا يصح
الحكم عليه من حيث هو اي ليس ثابت في الذهن بمعنى ان العدم المطلق متصف بامتناع
الحكم عليه من حيث ثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الجهة بل من حيث هو
ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد وهذا اي ولان
للعقل ان يتصور جميع الاشياء بحسب العقل الوجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت
ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس ثابت في الذهن ضرورة لا يصح
منهم الى الاشياء بدون تصورها اقسام محال والحكم على امرين بالتمايز من بدون
تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس ثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون
ما ليس ثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس اجتماع
النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله وهذا اعم الوجود قوله وهذا اعم الوجود
وح يجب ان يحمل الوجود على الوجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل
ان يقول الحكم باشتمال احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون العقل من التمايز
هوية في العقل فائدة هوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت

باعتبار اي الوجود ومطلقا حكم متصور الجهتان العدومية ثابت صح

وفي ثابت اي صح

ثبات لاستلزام ذلك ان يكون ما ليس ثابت في العقل هوية عقلية وذلك محال لاجتماع
عن ذلك بقوله وهو اي الحكم باشتمال احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل
من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية
عقلية وليس له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس ثابت
في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن
ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر وكذلك يمكن ان يكون له امر ما
هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا
حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بتمايز
الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج صحيحة يعني
اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج تحقق هناك نسبة بينهما خارجية
فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية و
هذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون
الخارج طرفا لنفس النسبة لا الوجود عاد ولا اي فان لم يحكم بالموجودات الخارجية
على ما هي عليها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقة للخارج اذا حكم بالامور العقلية
على الامور الحقيقية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا
الانسان ممكن او عمروا ما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمنع
صحته وصدقها لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا
ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو
المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين
في الخارج فالامور الخارجية مستقلة عن الامور الخارجية على الامور العقلية يجب
في صحة التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك
اذا كان الطرفان موجودين في الخارج وانما يقول لا يجب الى ان الحكم الصحيح
فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد
اعمى فان الحال السماء بالنسبة لا تتصف بها زيد لا في الخارج فقط وهذا ما يقال من ان
الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج باحكام لا موجودة وانما اتفاقا وهذا
قولنا في الخارج لا يستلزم اتحاد المحل في الخارج وان صدق شيء على الآخر بحسب
الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا يتصف به الخارج

العقلية في الخارج فتحقق مناسبة خارجية في الحكم بالامور صح

ما لا يوجد صح

في اصله ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا
الانسان ممكن فان الحكم بالامكان للانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
وكما في قولنا الانسان ممكن مكان اعتباري ولا ينصور في هاتين الصورتين مطابقة
الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شيء في الخارج
واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا
للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة وفساده فلا
بد من امر آخر قلت قال ربما يكون صحيحة طرفاه موجودين في الخارج مطابقة لما في نفس
الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر لما في نفسه او ليس
كذا اي في حد ذاته ثم قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر
الثاني والثاني وبالنفس الذات لا مطابقة لما في الاذهان لامكان تصور الكذب
فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم صدقا وصدقا المطابقة لما في اذهان
الفلاسفة وهو بعد قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يقولون
قدم العالم والمتكلمون حدوثه فيلزم اعتبار المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد
اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان
من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية غير مطابقة لما في نفس الامر ليعلم
صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا
من جملة ما ذكروه لبيان الغيرية صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان
من النسب الحكمية وهذا صريح منهم بمغايرتهما وحاصله ان ما لا يكون في الاذهان
يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن
في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين
في الخارج يكون صحته مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان
قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج
هو الخارج عن القوى الادراكية وبما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما
في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كان تنكاذبة وقد
ذكرنا وجه بطلانه فلا يصح على هذه العبارة لانه لا يرضى على هذا المعنى الا على وجه
بعيد جدا وهو ان يجعل الامر هنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات والعقول

اعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون صحة بالنظر اليهم

ولقد ظهر ان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة النفس
الناطقة واستدل على اعلية الفرق بين حالتي الذهول والنسيان بان في الاحكام
الكاذبة يجب ارتسامها فيه وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في
نفس الامر كانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه
بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة النفس جوهر مجرد
آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتمشى ذلك وصف الاحكام الثابتة في العقل
الفعال وتحقق بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم لا عليه وهو
الذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له بعد وكذا وصف العلم
بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها
في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا
لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما لم
يتحقق بعد بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام
الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسامها الجزئي في العقل
على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قولهم العقل ان يجزم
الملتبسين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى
ان العقل ان تصورهما ويحكم بالتناقض فيهما كما في سائر المتناقضات كذلك
قولهم اذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتنافي كاذبا قبل الحكم بالتنافي
اذا لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان كان كاذبا فيما
ذا هو يدل ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج فيكون ما ليس ثابت
في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان جهة الاحكام وصدقها قد يكون
بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول
وفيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متغايران يستدعي
تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم
على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتنافي ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا
من ان تكاذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما جوز
ان يكون ان اعلما ذا هو يدل باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه

اسلوب قائم

بل هو يدل باعتبار كما انه يجوز ان يكون ان انما باعتبار وفرقت باعتبار صح

ورودوا آنا لنا فلان المتغايرين بما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم
من جعل الحكم بالتغاير للخارج ان يكون كل من المتغايرين ثابتا في الخارج فيلزم
ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون شيئين
ثابتين في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك لو كان احد المتغايرين هو ما ليس بثابت
في الخارج لا ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربطان بهما المحمول قد سبق
منا اشارة الى هذا المعنى في بيان المراد اعني الوجوب والامكان ولا امتناع
الا انه ذكره ههنا ليبنى عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير
باعتبار ثم يعرض لرفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى الوجود والعدم
خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا
وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه ولا امكان
الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر ولا امكان
حمله الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل الاتحاد
ان المتغايرين بمعنى انهما متحدان ذاتا فقيل يرد عليه ان الامور المتغايرة
في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة
كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا
يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد
المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه
حمل العدميات على الموجودات اتحادهما اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل
موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا اللافناء معدوم وشريك الباري ممتنع
والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل
علة للجنس الى غير ذلك وفيه ان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان
اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضايا فلا يستقيم
لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني ان معنى الوجود
في الذهن لا الحاصل الشيء وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل بانتضاء الموضوع
بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد وقد
تكون احدهما وكذا نحو ما لا يعني قد يكون مفهوم الموضوع عام حقيقة ما

بحث شريف

وجوده في نفسه يجوز ان يكون ما لا يتناهى في الاذهان ما لا يتناهى في الخارج منه

معنى الحمل اتحاد ذات وذات

واتحاد ذات الاتحاد في الوجود حقيقة او تقديرا منه

ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة
وهذا ايضا لان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون
مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول
متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يجد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب
الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا اعتبار عدم القيام في القضايا
ولا يستدعيها جواب شك يرد على الحمل بالايجاب مطلقا تقريره ان يقال ان
طرفي الحكم لا يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يكن ثم
احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر حتى
قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن البياض رومية
كالبياض من السواد وبين مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد
عليه هذا واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فنفسه ليس متصفا
بالطرف القائم به والا اجتمع النقيضان عند قيام بزيد قيام الشيء بما ليس متصفا
وذلك جمع النقيضين وهو ظ الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما
بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا تصور قيام بين الكل
والناطق لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد
منهما اجنبيا عن الآخر قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات
ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم
القيام في القيام ليلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الآخر
في نفسه متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القيام ليس امرا
معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القيام مع ما قام به اعتبار عدم
القيام مع الطرف القائم بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيان هذا موقوف
على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل اثبات الحمل واثبات
ابطال المنفي بنفسه اقول وفيه نظر لان ان اريد ان لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت
ما ادعيت من غير حاجة الى بيان ذلك ان كان صحيحا كانت مقدمة ما في هذه
صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فقط وكذا
الوجود الذهني لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يرد

ان كون الاستفادة من وجب صح

تالوف الاخوة

على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود
عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن اصل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للا
المعدوم والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لا يقال يمكن ان يكون الماهية
موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون ثابتا للا
المعدوم قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود
كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة
وسلبه عنها لا يقتضي تغيرها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لا بد مالكنه ليس لكم ان يرد على سلب الوجود عن الماهية
تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها
من الماهيات والا لم تتميز تلك الماهية من بين الماهيات فيلزم تحققها وكل
ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود
عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع النقيضين
وتقرير الجواب انه ان اريد بتميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن
الماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها
في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها اي معنى
سلب الوجود عن الماهية في الماهية رأسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك
امرا يستحقها هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في
الذهن فمسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي لتحققه وان كان شرطا لحكم سلب
الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن لتميزها
كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث
هي غاية الامر انها محكوم عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن والا لم
ان تحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او قضية
مطلقة هي قولنا الماهية موجودة في زمان توجهنا الحكم عليها وهلا انتفاء
السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام
المفهومات في القوى العالمة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يمكن الحكم بسلب

سلب الوجود المطلق او النفي عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا
الشك فيما يحتاج الى الوضع والحمل والوضع من المفهومات الثانية لا يتحقق
الماهيات الاولى من حيث هي هي الفصل بقوله لان على افرادها بالتشكيك فان حمل
الصفة على الموصوف اولى بالحمل من عكسه ولا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة ولا يختص
الاسم اولى بالوضع من عكسها وقيت الموصوف غير شرط ولا التسلسل قد ذكرنا
ذلك في محل نقاط فقلناه من جنس المتضايفات فلا يضر ثم الموجود قد
يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالنوع
او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه بل بما
صدق عليه من الافراد فيكون وجودا كالعدم فان العدم في العرض
لصادق على زيد فان العرض وزيدا موجودان بالذات والانسان والانسان
موجودان بالعرض يعني ان ما يصدق عليه موجودا واما الموجود في الكتابة والعبارة
فجاري اعني قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان وجاز
الوجود في الاعيان والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود
في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود
جاري وذلك لان الوجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازاء
في الكتابة نقش موضوع بازاء لفظ الدال عليه لا ان زيدا نفسه اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان وجودا له
حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان فيكون ما يعد موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه
فيكون موجودا بالمجاز انه قد يعد الموجود في العبارة والكتابة مجازا دون الذي
بالعرض لا يقال له وجود في الذهن وقد نقل لا نقول لها وجود في الذهن ووجود
الذهن ثابت لها بالذات لا بالعرض وغير كذلك وجود في العبارة ولا في الكتابة
بل هو وجود حقيقي ذاتي واعلم ان مفهوم الانسان شامل من الطاء على
موجود حقيقي كالفرس مثلا وعلى موجود كالعدم فالوجود المنسوب الى الفرس او لا
بالذات فيسرب اليه ثانيا بالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يصدق بلفظ
الفرس او نقش الكتابة انما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني ان ذات
الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدليل عليها

وغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيهما او اما الكتابة باعتبار ان الدال
عليهما بواسطة او بواسطتين موجود فيهما والاثنان ان جعل ذات الشيء موجودا
باعتبار ان الدال عليها بواسطة او غير واسطة موجودا بعد من جعل الحمل على
الوجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فهي احد ما موجودا بالعرض والاخر
موجودا بالجهات فيهما على التفاوت بينهما والمعدوم لا يجاد اختلفوا في جواز
اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها
وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المص وهو الاول وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني لكن
اعادة المعدوم لا انهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل يتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ولا يقولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده ما صدر
ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا
يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يكون ان ثابتا
لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة و
يرد عليه الكلام الى آخره لا يقال الحكم بصحة العود لكونه انما يستدعي وجود الموضوع
فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبيا
بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود الموضوع فيصح
الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الامتناع عتبار في الحكم بصحة العود
بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليجز حينئذ ايضا على ان السلب يتارة
الايجاب في الحقيقة لا الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي
على المعدوم لامتنع الاشارة العقلية اليه وقد ذكرت لامتنع الحكم السلبي
عليه وايضا وقت المعارضة ولا لزم تم دليلكم هذا الثاني المتقدم وهو ان
يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم
لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انه قد يحكم
على ما ليس موجودا في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم يمكن
يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك

الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح
الحكم عليه حكم على ما ليس موجودا في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع
وهو ان يقال يعني انه لا نسلم لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود
امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكن لا هوية له يتصورها ليحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود بجواز وقوعه بتاثير الفاعل المختار من غير ان يتصور مشتغلا
ويحكم عليه بنفي من الاحكام ولو سلم فنقول لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة بل ان اراد
انه ليس له هوية ثابتة بالجواز في الذهن فمسلم وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في
الخارج فذلك ايضا مما لا يضر عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا
يتوجه عليهم وما عندنا لكن نمنع في صحة الاشارة العقلية اليه لان الاشارة
العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف
على الهوية الخارجية اقول اما ان اريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية
حتى يقوم السلب وذلك لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية
وان اريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فلا يضر ذلك ثم كون
ح منع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه
في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود
في زمان كونه موجودا الحكم انما يريد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم
ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعيد لخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض
ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه
لا معنى لتخلل العدم بينهما سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال في الحضر
ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين
ان الخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه و
لا يجوز الفيض في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة
بحالها في الحالتين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الجهات
وانه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا ولا
لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى
الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق الشخصان عليه
دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع

مشخصاته بجاز اعادة وقته الاول لانه من جملة ضرورة ان الموجود بعينه كونه
في هذا الوقت غير الموجود بعينه كونه في وقت آخر واللازم باطل لاقتضائه الى
كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته
الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان الشيء
واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ ولا
متياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق
على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد
كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لاقتضائه
الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية
ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالحقيقة ويجوز
بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيلزم اعادة
لما ذكرنا وايضا وقد يجعل هذا الوجه الثالث مذهبا اوجه بحسب ما يلزم منه
الفساد من الثالث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع الامتناع بين الوقت
الا بالقلب والحد بتجوز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها
في التشخص اقول وانه لا يستدل بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان
الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض
المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم حينئذ
هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه
بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اتحد الزمان بعينه كان المبتدأ
مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه التقدم
المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان ظاهر
زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات غير معقول
بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها فيلزم
اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع بانا لا نسلم كون الوقت
من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه
الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وانكار

لانه مرتب عليها كونه اجزاء الزمان فالان متقدم جزء واحد من الزمان محصل بحسب الذات

يكلم

وانت

يقال من المعلوم بالضرورة ان الوجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد
كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج و
يمكن انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب
الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما
تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير مكلف بالحكم بما غيرهن كان باطنا فهمت
التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من
المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ الشيء ولما
يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا اولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر
وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا الواقع في الزمان الاول والمعاد
هو الواقع ثانيا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم الخلف
في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر
اعتباري لا وجود له في الخارج فيقطع النظر عن الاعتبار ويجب آخر وهو
انه لو جاز اعادة المعدوم في زمان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون
نوعها منحصرا في شخص مكثف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد مثله
ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ وان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا
عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يجعل قوله ولم يبق فرق بينه
وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد عند ما يتادكم في ماهية
ومشخصه حاكما يخطر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجوب المثل بعد الفرق ثم اذ يلزم منه ان يتحد
شخصان بشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون شخصا لان
مقتضى الشخص الموجود المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال
فعلى هذا اذا وجد فرد مكثف بعوارض مشخصة ثم عدم انما الذي والجدا ولا ثم عدم
وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا اشارة عدم التغير فيهما عند العقل اذ قد يلتبس
على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على التسليم الاخفى وان
اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ثم جواز الامتياز
بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عوده

فيشتد

فان قيل ان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فيقطع النظر عن الاعتبار ويجب آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم في زمان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكثف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد مثله ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ وان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يجعل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه انه ان اراد عند ما يتادكم في ماهية ومشخصه حاكما يخطر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجوب المثل بعد الفرق ثم اذ يلزم منه ان يتحد شخصان بشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون شخصا لان مقتضى الشخص الموجود المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكثف بعوارض مشخصة ثم عدم انما الذي والجدا ولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا اشارة عدم التغير فيهما عند العقل اذ قد يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على التسليم الاخفى وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ثم جواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عوده

للعدم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع عند انعكاسه فكان العود
جائزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لازم لماهية يعني ان الحكم
بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها
قد طرئ عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة
مع اتحاد هذا الوصف وامتناع العود فهذا يوجب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع
وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قبل
لانه ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف مقتضية الوجود وذلك لانه كما لا
يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود ممتنعة
العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود
واجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسند اذ
حاصل الكلام انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها
امتنع وجودها ابتداء قلت لان مقتضى ذات الشيء لا لازمه لا يتخلف
ولا يتخلف بحسب لازمه قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع هنا
كماهية المعدومة الموصوفة بطريان العدم لازمها اعني كونها قد طرأ عليه
العدم وتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان
العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نسلم يفيد
وان كان ابطالا له فذكره لا يفيد لابطال لانه قياس مقتضب غير معتبر في
العقليات ولو سلم فابطال للسند لا اخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم
من حيث هو يجوز ان تقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم
امكان الاخص وكما من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه لذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته وحقيقته بل بحسب
الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يلازم الوجود ان
الابتداء والاعادة امكانا ووجوبا وامتناعا لامر الاشياء المتوافقة في ماهية
تجهل اثرها في هذه الامور المستندة الى ذواتها وكوجوب ذاتا كون الشيء
الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة
مثلا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود المطلق وسائر

لا يقال الماهية المعدوم لا ولا
طوارئها والا لم يوجد
ابتداء لكان من
قبيل المقتضيات لان
مقتضى ذات الشيء
او لازمه لا يتخلف
بحسب الازمنة فهو
لامر منفك عنها فيرتفع
الامتناع صح

لا يقال
قال من حب الوجود
الوجود امر واحد في
حد ذاته صح

الوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني
امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجواز الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
او مغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون لذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا في نحو هذا الانقلاب مما لقد بديهة العقل الحاكمة بان
الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في
زمان آخر واغناء الحوادث عن المحدث ومسد لباب اثبات الصانع
بجواز ان يكون ممتنعة لذاتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها
في زمان كونها موجودة فلا يحتاج الى صانع يجد فيها انتهى كلامه والظاهر
ان هذا الكلام الى الحق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق
المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء
الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان
عن الاقتضائين مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه
المقتضيات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في
زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس
لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود وقد
يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا
القيد بل مع اضافته به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان
هذا الوجود مع اتصاف ذات الباري به خارج عن اقتضائه له وبذلك
لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن الوجوب الذاتي الى الامتناع
الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا بان يجاله له يدخله تغير ولا تبدل ولا
انقلاب وكذلك العدم وقد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي
ذات المتصف بهذا العدم المقيد بل لا يمكن اقتضائه ولا يلزم من ذلك الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاء العدم مطلقا
بان على حاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف
فيمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصير الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبة الى الوجود
المطلق بان يجاله ولم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ان نسبة الامكان غير امكان

الشيء

الخبر

الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا نقول اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت له
في الازل كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو الذي
يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن
ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة
ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل
ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة
فيه متحصل فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا الزلا
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون
عدمه منعدما مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث
هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها
لا بد لا فقط بل معا ايضا وجاز اتصافه به في كل منها معا هذا مكان اتصافا
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فلا ذاته الامكان مستلزمة
لامكان الازلية اولى مدفوع بانه قوله لا بد لا فقط بل معا ايضا ممنوع
يجوز عدمه اجتماع جميع الاجزاء في الوجود واذا تعهد هذا فنقول مفهوم
المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
يكون حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية
المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم
لانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على
ما تقدم فنقول هذا القائل ولو جاز جوزنا كون الشيء الواحد الى آخر لا تعلق
له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ولكن اقول الوجود
امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته
امرا يجب ان يقتضي الوجود طلبنه ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس
لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلفا بما يجب امر خارج وهو له
يقبل بخلاف ذلك ولا يلزم ما فيه من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان

ان الوجود من المبدأ والمعاد متغايران بما يجب الاتصاف الى امر خارج فيجوز
ان يمتنع ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود الجديد
ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد
الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر اقول يمكن تتميم هذا الدليل
بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا انحصر وجوده اطلاقه بعود ما الى
قولنا ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالوجود در
اما الى قولنا ان ذاتا ما اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها
المسبوق بالوجود فلا اول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق لم يمتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني
المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا من احد
هذين القيدين او كليهما لكن لقائل ان المسبوقية بالعدم لا تخرج عن هذا
الامتناع ولا موجب ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود
الا لم يتصف ماهية بالبقاء وعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالوجود
غير ممتنع وقوله الثاني نقول ذات الممكن من حيث هو لا يمتنع اتصافها بالوجود
وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان
ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم
ومسبوقيته بالوجود ومن كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا
لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود
الاول ان افاد ذاته استمرار لقبول الوجود فالممكن المسبوق على ما هو
شان سائر القوابل يتاء على الكتاب حكمه الاتصاف بالفعل فقد صار
قابلية الوجود ذاتيا له فلا يتصف عما هو عليها بالذات من قابلية الوجود
في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع
فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود
وذلك هو المطلوب وجه آخر اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه
وامتناعه هو الامكان على ما قالوا الحكماء ان الاصل ما قرع سمعك من
الغرائب فقرره في بحث الامكان ما لم يدل دليل على امتناعه

بالعدم المسبوق

اقول اما ذاتيا على ما هو الحق وان لم يفد زيادة استعداد لقبول الوجود بالضرورة

الوجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو
قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يتقيد بشيء من
القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا قابلا لتلك القيود
المقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
جواب ذلك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود
لان كل ماهية اما موجودة فتقبل العدم واما معدومة فلا تقبل الوجود ولا
اجتماع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث
هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع
النقيضين وقد سبق هذا في الفن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان
عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون
الذي للعقل وقد يكون متحققا باعتبار ذاته اشارة الى جواب ذلك
يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لكان زوال
الامكان عن ماهية الممكن وهو ممتنع لان الامكان من لوازم ماهية الممكن
على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب وايضا كذلك لوجوب الوجوب
وهكذا حتى يلزم الدور والتسلسل المحذوران المذكوران وهذه التهمة يمكن
ايرادها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة
والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها
خلافا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى
يلزم التسلسل ولا لزوم هو الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب
عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب
اعتبار العقل فالمعنى انما يكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة
البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما
جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك
الصور وقصد ابصاره يمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة لحوظة
تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل
بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالها كذلك
البصيرة فقد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت

العقل ترتب سلسلتها بتبعية اعتبار العقل فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار نحو

وجهها الى مدركاتها من حيث ربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها ما جرى الاحكام عليها نحو

اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حاله بين الماهية والوجود
والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه آلة
للعقل في تعريف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان
ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على
الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما
يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني الماهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل هو آلة لملاحظة الماهيات
مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه
مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا
يتسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء
ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا الماهية
وعقل نسبته بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا
الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي
الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم
اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات
ولاحظ معه ايضا الماهية وعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين
هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلث ملاحظات
كما فرغنا فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر
ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع
التسلسل بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يتبين حال الفن في سائر الامور
الاعتبارية فان اللزوم مثلا اعتبار ان احدهما من حيث انه حال بين اللازم
والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظ العقل
باعتبار ملاحظتها والثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل
اللزوم باعتبار معقوليته للازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبر حالة
هو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل ولاحظ احد المتلازمين في
عقل نسبة بينهما اعني لزومه آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك
الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ

هذه الملاحظات الثلث تحققت هناك لزوم آخر ولا انقطع الاعتبار و
انقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين
باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري نحن نجوز
ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن الملزوم
امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن
نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان
فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزوم مما يعتبر امورا
بل حقيقة وكيف عن الاولى بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا
متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول والمتلازمين
وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبداء المحمول كالملزوم مثلا ان
كان في نفس الامر انتفاء المحمول في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبداء المحمول
كاللزوم مثلا ان كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كالمفهوم اللازم له
منتفيا فيها ولا انتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي
على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على
الاشياء الموجودة فيها والاولى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا
مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في
الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصفة
معها وعن الثاني بان الترددي هناك ليس ان اللزوم بين الامرين
موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو
لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما جاء واعلم ان
هذا السؤال والجواب كلاهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة
فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل
فما لم يتحقق اعتبار العقل ليس بضروري نحن نا لا يتحقق وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا
نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكن كان وجوب اتصافه بالامكان
متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب الاتصاف ثابتا

وان لم يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين منه

يعتبره العقل لزوم

ماهية الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
فانه لا يلزم من انتفاء مبداء المحمول في نفس الامر لكون ماهية الممكن واجبة
الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة
اقول لكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد
من اللزوم مات المتسلسل الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين
اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك
اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض
ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان
متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف
بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وان كان هذا
الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب
الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء
اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك
الشيء وجوديا او عدميا ومن فهم قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية
يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم
يتحقق في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم
يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما
وقع مبدا المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية
وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبداء المحمول ويختصر بحسب نفس
الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم
تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فكون النسبة في الامور المتحققة
في نفس الامر وفي الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الملحق
على الممكن بالامكان يجب ان يجري مطابقة لما في العقل لا لان الامكان عقلي جواب
عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن
على الممكن بالامكان ان كان مطابقا للخارج كان الامكان جملا وكان الذهن
حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان
موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور

بالامكان اذا تحقق في نفس الامر موجود في نفس الامر فيكون الممكن ذو الامكان عين الممكن موجود

لانه لو لم يكن موجودا لكان الموجودات في نفس الامر

العقلية باعتبار مطابقتها في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون
صحة الحكم مطابقتها في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل وممكن الجواب عن الاستدلال
باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا
في الخارج لما مر مرارا من ان اسناد عدم المحمول في الخارج لا يقتضي اسناد الحمل الخارجي
لكن المسئلة ليست الا كونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان
صحيح ولو لم يكن الانسان موجودا في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى
وجود الموضوع فيه وكان الاخذ ايراد هذا الحكم بعد قوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مفردا بالفصل والفرق بين نفي الامكان ولا
مكان النفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن مفردا اي اذا يجزم العقل بمجرد
تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير تام اقول جواب دخل
مقدر دفعه بوجه اما لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اعني من قولنا
الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وقوله
الجواب ان الاول قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبية
واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل
لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا بل يحتاج العقل في حكمه
الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان القائل على امتناع ان يكون احد
طرفي الممكن هو الممتنع بل هو اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث يساوي
نسبته طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين
على الآخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك فقط من غير استناد
في هذا الحكم الى شيء خارج عن اطراف المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها لا يرى ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان
فلذلك لو وجد فيها تفاوت فان العقل الى ما الوفر احيل ولم يرتق ورد عليه
اقول وهكذا ذكر جماعة احتياج الممكن الى المؤثر كذلك بغير اطلاق من اتباعه القائلين بان
وجود العوارض بطريق الاتفاق ولهم شبهة منها انه لو احتاج الممكن الى
المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه
فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر وجوده اعم

الحاصل لا من تاثيره لكن تاثيره في الخارج وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف
شيء بالمؤثرية لكان المؤثر بذلك وصفا محتاجا الى الموصوف كما مر
فيكون محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثر آخر وينقل الكلام اليه
حتى يجب والجواب ان المؤثر بهذا اعتبار امر عقلي يعني ليس موجودا في الخارج
حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر حتى يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية
لما عرفت من ان اشتقاق مبدأ المحمول لا يستلزم اشتقاق الحمل والاتصاف
كاتصاف زيد بالعلم الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل
الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر في الماهية
لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم
حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر اما هو في الاثر من حيث هو
غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان
وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه انما
المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في
الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل ممتنع اما في الماهية فلان
الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا
عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان واما في الوجود فانا
نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وان الانسان انسان ولو قطع
النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانيته الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك وقد يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر
لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه مما لا يقبل الارتفاع
لاستحالة ان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما
فاذا ارتفع المؤثر وقدر ايجاده ارتفع الانسانية كذلك فيصدق
قولنا هذا الانسان انسان وقد يكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع
في الخارج وما لا موجود وليس موصوفيته فقط مرتفعا امران عدميان فلا
يعقل تاثير المؤثر وجود والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره
فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل تلك الماهية اياها فانه يجعل غير
معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها اليس وقد سطح جعل

بهما فيكون احدهما محمولا والاخرى محمولا عليها وهذا معنى قول الحكماء ان
الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما حكى عن ابى على ادخل هو هذه
المسئلة وقد كان يا كلا النقش فقال الجاعل لم يجعل النقش نقشا بل النقش
موجودا وقد يوجد فى بعض النسخ هنا لا يجعل وجوب لاحق وقد
سبقت فى المتن بعبارة اخرى وهى قوله عند اعتبارها بالنظر الى ذاتها
بالغير وقد شرحناها هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن فى جزء
الى المؤثر لاحتاج اليه فى عدمه ايضا لاستواء نسبتها اليه لكن العدم لا
يحتاج الى شئ كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم
وانه ينفى الحاجة الى المؤثر فى الحال فيسد باب اثبات الصانع وايضا عدم
المعلول عند عدم العلة ضرورى واما ان عدمه معلل بعدمها او
بامر ملازم لعدمها فذلك غير مطلوب ودعوى الضرورة غير مسموعة
بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا
نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم
وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثانى بانه قد سبق منا
ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء
كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه
على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح
اعنى عدم حركة المسند الى حركتها فكما ان اسناد وجوده الى وجودها
بديهى كذلك اسناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند
الى امر ملازم لعدمها جاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم
لوجودها وهذا بط بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنها
مكابرة خصوصا اذا كان العدمان خارجيين والممكن البالغ صفة
الى المؤثر لوجود علته اى علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا فى ان
الممكن الباقى هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال بعلة الافتقار
هى الامكان وحده الى ان الممكن الباقى يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة
الحاجة اعنى الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهى موجودة

وهذا

نفى محض لا يصلح دليلا
اذ الدليل الاثبات
الى العدم هو محض

حال البقاء فوجد معلولها ايضا لتلك الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث
وبعده او مع الامكان بشرط الحدوث او قال العلة الامكان بشرط الحدوث
وبعده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث لزمه ان يكون
الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد
التزم جماعة منهم وشكوا فى ايقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم
يحتاج الى الصانع فى ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق
له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر البقاء
ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هى متجددة دائما
اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه ففى حاجته الى
الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر الفرد فيستقيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهى ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث
جواب دخل مقدر تقديره ان يقال لو افتقر الممكن الباقى حال بقائه الى
المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر فى الممكن الباقى كسائر ع لان المؤثر ان افاد نفس
الوجود الذى كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر متجددا
لم يكن التاثير فى الباقى بل فى المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن
لهذا البقاء فتاثير المؤثر فى الممكن الباقى وذلك بان جعله متصفا بالبقاء و
التقييد بقولنا لهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقى ليس
تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل لما حصل بذلك التحصيل وقد عرفت
انه ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان
اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كاف لكن مقتضى ذاته لا استواء
نسبته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك اتصافه به فى الزمان الثانى وما
بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفى وجوده و
عدمه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاء الوجود فى الزمان الاول
استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود
فى زمان الحدوث يستدعى المؤثر كذلك اتصافه فيما بعده من الازمنة
والاول اتصاف باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى
وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيد الوجود ويديمه

الحاجة ما تركب منها
اعنى الجواهر

لا يحتاجه اليه في حال بقائه كما يحتاجه اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود
من الصانع تعالى على العالم لم يبق موجودا وبينت على العقل ذلك اعتبارات
بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما غيب عنها زال ضوؤه شيئا فشيئا وهو من مثال البقاء
فهو معدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء من جملة البناء في
الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب والبنائات
وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة من تلك الالات وتلك الاوضاع
مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يعتبر عدمها
شيء مضافا وقد آ اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه حال استناد العدم
الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الى المؤثر الا في البقاء بخلاف الحادث
الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا ولو امكن اي لو امكن موثر قديم موجب
بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع اسناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلولا
لاول وما يتصور عند بالذات لو بالواسطة القديمة قديما ولا يكون وجوده
بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح اجنب لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استوائهما
نظرا الى تمام العلة اولو امكن القديم الممكن لما سبق من ان كل ممكن حادث فان
قبل صفات الباري تعالى على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة
فيمتنع استنادها اليه بطريق الايجاب بناء على راي الحكماء ظنا على راي المعتزلة صفات
الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده
الى المختار بمعنى انما يقيد المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناد الآثار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن للعدم ما قصد ايجاده
لان القصد الى ايجاد الموجود قبيح بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم
الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان
المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل وفرق اذا كان القصد
كافيا في وجود القصد الى ايجاد المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فيه
فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا وصحح الامام الرازي استناده الى
الموجب ايضا فقال انا نابيه في القدم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود
اما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كون حادثا وقد فرضناه قديما

وكانا ذ

بعض وقد عرف جوابه ولا قدم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سبق
القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سبق ان الله تعالى وحيد لا ثاني
وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فهو صفة
ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن تبعهم
وعندهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة
بذاته تعالى واما المعتزلة فعند بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الذاتي والزماني ايضا
لما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة لان القائلين
منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا وجعلوها العالمية والقادرية والحيية ونفوا عنه
وغيرها انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالا خامسة هي حالة
صيرورة الذات عالما بالحيثية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال
الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا بها
في المعنى لانهم قالوا ان الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالذات
في الازل على هذا القول امر وقدر ولا معنى بالقديم الا ذلك واعترض عليه
المص فانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة
فلا يدخل فيما ذكره الامام من تعدد القدماء على الاول لوجوده الا ان يفسر
وقول القدم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى القديم الا ذلك دعا
غفلا الا ان امر الا خفي بالوجود لا ما عن الثبوت فلا فرق بين القول
بازلية الوجود ولا ازلية الثبوت حتى لو نوقش في اللفظ فجرا الوجود الى الثبوت
قال اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات
لكنهم قدموها اقانيم على السلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع الله
صفات سبعا واكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات
وانما نزاع في التسمية بالذوات وجعلوها صفات فانهم قالوا باتحاد لا يكون
الا ذاتا واثبات المتحد من الذوات المتعددة غير هو الكفر دون اثبات الصفات
المتعددة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا الهة ثلثة كما يدل عليه قوله تعالى وما من اله الا اله
واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالتقدم باجماع المتكلمين

اقنوم بضم الهمزة اصل الشيء وقيل الشخص القائم بنفسه والاقانيم الاشخاص

اقنوم بضم الهمزة اصل الشيء وقيل الشخص القائم بنفسه والاقانيم الاشخاص

لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا
بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها
من الشكل والشكل واصل الحركة بمعنى انها متحركة بحركة متصلة من الازل الى
الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة و
كذا الاجسام العنصرية بجملتها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور
والظلمة وقالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرانيون منهم قدماء خمسة
اشياء منها حيان فاعلان وهما الباري تعالى والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل
غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر
والخلاء قالوا اعتنت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها
فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب الحرانيون الى ان الوجود قديم
لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله وادعوا ان صفاته تعالى ليست زائدة
على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة
والا لزم الدور بيانه لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم الدور لانهما ايضا
حادثان اذ لا قدم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة
اخريين وحل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة
ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو
افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها في الزمان الا ان على رأي الحكيم لا يترتب امور
موجودة معا الى غير النهاية والحق هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول
مع على رأي المعتزلة وسائر المتكلمين كما سيجيء مبحث ابطال الدهر وذهب الحكماء
الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث
متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء
لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس اشرف بالنسبة الى وجود
الشيء ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي بل
بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق
بالزمان والمتكلمون وهو الحق والجزء قسمان آخر من التقدم بحيث تقدما

تقدما بالذات كما سيجيء في الفن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لا يحاذ كثيرة
بين الحكماء والمتكلمين وذكر ان منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن لا بعد
بالقياس الى قبليه ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل و
ما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع البعدية بها فلا بد لها من معروض
معروضها في الذات وذلك لان معنى وجود القبلية ان عرض القبلية لا بواسطة شيء
آخر ذلك الشيء الآخر هو الفعل الذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون في ذات الفاعل ولا غيرها وبعد فيجب ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بعدم نفس القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضية القبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد
ما يكون معروضها اولا بالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم ان قبلية نفس العدم
قولكم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد عدمه لكن العدم لا يقتضي
لذاته القبلية وجوابه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن لقبل وذلك
القبل امر متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة و
النقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول من زيد منه الى موسى واما انه متصل
فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد
الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا
يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى عمرو خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى
عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فان كل جزء منه
فهو قبل القياس الى ما بعده قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال
القبل اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما
في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في
العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم
اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي
فيلزم ان يكون لكل من الجزءين وجود في الخارج لكن وجود الجزء الشيء في
الخارج ينافي انفصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون
ذلك الامر المتصل الذي هو نفس الزمان مؤلفا من اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو
انقسم واحد منها الى جزءين لكان احد جزءيه قبل والآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا

لا يجتمع في الوجود وكان لكل من الفصل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما
فرضناه جزءا واحدا هف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من
اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة فيستلزم انتهاء
الانقسام في احدها انتهاء الانقسام في الاخر فيبطل الاصل الذي عليه مبنى
قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها
وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما
يقال العدم والا الوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء التي في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم
كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي
والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء له في الخارج حتى يجتمع
في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها
بالفعل بالفرض لكنها بحيث لو فرض الفصل انقساما بين جزئين حكم بانهما لا
يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا
ما قيل من اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص
بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب
تساويها في اللوازم وان كانت مختلفة بحسب الماهية كان كل جزء منها
منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاء منفصلا بالفعل بعضها عن بعض
فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا
لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض
ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة مختلفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل
فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل مع الانقسامات
التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل
للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض
وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من جزء لا يتجزى لان ما ذكره انما يلزم
اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها متقدما

متقدم وبعضها متاخرا والمادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث لمن
كان عرضا او هيولى ان كان صورية ومتعلقه ان كانت نفسا وقد يفسر المادة
بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فالحادث
قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من ان الامكان
ليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا نسبيا وهي عدما موجودا
وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا
عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقه وهو
المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه
فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يحمل بالامكان وعدمه
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون
الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والجواب من وجهين الاول انا لا نم
ان التعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لا يجوز ان يكون محل
امكان الحوادث شيئا غير تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف
ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسم لان
علوم العقول والنفوس ليست باجسام ولا يكفهم تعميم الموضوع
بحيث يتناول الجسم وغيره اذ ح يبطل ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان
العقول جميع كالانفس بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول
حادثة لا كل حادث لا بد له من مادة والثاني انا ان اريد بالامكان الامكان
الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد دليلهم وان اريد الامكان
الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود
ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى
الانقلاب فلنذكر وجه التعميم في المعنى عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد
الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو
بالقياس الى الوجود بالفرض وهو امكان ان يوجد شيء ما كالجسم
والصورة الهيولى والنفس المجردة فلا خفاء في احتياجه الى وجود
شيء يوجد له شيء اخر وامكان بالقياس الى الوجود بالذات

والنقض بالكلي المقدر كالمواد والجوهرات لانها كلية ولا مادة لها مدفوع بان الكلي انما قامت بها اوصاف تقدم حالها على الوجود حتى يكون من كل متعين يستند في محله غيره فتوجب صح

اي الوجود

وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي
يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالجوهر
فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون
الحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير
من موضوع او هيولى او بدن فلا يجوز ان يكون حادثا ولا امكان امكانا
قبل حدوثه فيما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به
وهو لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في
السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان
امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بما هو ذلك الحادث
فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا
ولم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود
شيء فيه قائم به ومتعلق بما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده فعلا
فلو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه ظنا
امتناعه في زمان كونه معدوما لكنه غير المبحث وتاسعها ان الدليل الامكان
الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة
للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم
لا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة
لما في التخلف من الترجح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه
يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع على توقف
الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع الدور ولا على ما عدا حدوثه
يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو لا بد من حدوث
متناقبه يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاجتماع
الظلية ويحصل بحسبها الحادث حالات متغيرة الى القبيضان عن العلة
امكانا له الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المنتقل الى محل الحس هو
نفس الحادث ولا امر منفصل عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا ابطال على
كون المانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى

وبشرط كون معدوما مع

متى شاء ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على
شرط حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث
حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها للحادث
قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي
لا تحقق له في الاعيان كيف وانما نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة
ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والتقدير لا يجوز
عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم
الى الفاعل بالاختيار فثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته او مستند
عدمه واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوساطة
قديمة واما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة
لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم
الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعند انا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لانا نقول ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب
فلنذكر ما ذكر في مبحث حدوث الاجسام زيادة الكلام على هذا المقام ان شاء الله

الفصل ان في الماهية وتواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما
وهي اي لفظ الماهية مشتقة فاهر وهو اي الماهية وتذكير الضمير لفساد
الخبر به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المتحقق
اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل
فهو الماهية يدل على مفهوم الكلي التزاما ويطلق الذات في الحقيقة
غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال ح
ذات الانسان وحقيقته بل ماهيته وهذا يجب الاغلب فقد يستعمل هذه
الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها واكثر من قوانين المعقولات اي
مخصوصات هذه الالفاظ هو ارض ذهنية يعرض لما صدقت عليها
من المعقولات الاولية الثانية من المعقول وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية بمعنى هويته وقد
يراد بالموضوع الشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة
لغيرها من الاشياء وانه لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالا

الكلي شيء يحصل في الذهن قديما لمفهوم العدم والقائم

كالتركيب والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من
الاعتبارات على معنى ان الاس والعارض بحقيقة الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء
المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي ان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة
معروضها او داخلة فيها مثلا لو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة
فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما يناقضها
اي على ما يناقض تلك العوارض كالكثرة مثالنا هذا التنافي للواحد فان الانسان
كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة
المعتبرة في مفهوم الانسان وكون الماهية مع كل عارض مقابلة لما مع ضده
فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد
مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون
مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية
ولم يلاحظ معها شيء من الاعم والزائد العارض لها لم يكن هناك الا انسان
محض لا انسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها
ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من
اتصافها بواحد من طرفي النقيض بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه
الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى
ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض
ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتاج
الى ملاحظة امر آخر وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل
بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها
هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء
من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يصح ان
يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا
يقال ان الانسان من حيث هو انسان بالف لان هذه الصيغة قد يكون
لايجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو الالف
وذلك بعد وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا

ليس

قطعا بخلاف ايسد شيء الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل
والمعدول كان يقال مثلا هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب
وان اجيب بجواب نفي الترديد صح فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى
الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة احدها ان يوخذ بشرط ان لا يقال ويضاف شيء من العوارض
ويسمى الجرده والماهية بشرط لا شيء وقد يوخذ غير مشروط لا بالمقارنة
ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجرده والمخلوطة مبنيا
بان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية
منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فقسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من
نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد التقسيم
ومشاره الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما اعتبروا ان ماهية كل نوع مغايرة لما
يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة فمورد التقسيم حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء
الى نفسه وغيره بعد تقابل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون
اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع
ان كلا منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لا تحقيقي اذ التقسيم ثم مختص بما
مشترك فارفع فيما الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض ولا
الاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل
واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المصنف ان تلك
الاعتبارات واحكامها فقال وقد يوخذ الماهية بحد وما عنها ما عداها
اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحد لو انهم الماهية
كان زائدا ولا يكون مقسما على تلك المجموع وذلك لان الماهية المجردة وغيرها
ما عداها عينها هو الماهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل
ذلك خبط عنه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية
اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يوخذ
تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط
شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هنا بشرط شيء ان يوخذ بشرط اي شيء كان

مقابلتها ايسد المشترك
المخلوطة والماهية بشرط شيء
الذي وضعت شرطه

كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان
يدخل فيه ويحصل ويكمل ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه
مفصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصل ويعينه فقد هو ماخوذ
بشرط شيء وبذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق
عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وغير صحيح اخذهما بشرط
لا شيء ان يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكره في الماهية المجردة بل معناه ان يوخذ
من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا
الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء لا يكون محمولا
عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال في الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط
لا شيء جزء مادي للانسان مركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين
للحيوان من اعتبار شيء معه فعلى الاول اعني اخذه بشرط شيء يوخذ ذلك الشيء
معه من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط الشيء فهو
ان يعتبر من حيث هو من غير ان يفرض شيء آخر اي لا يوخذ معه شيء من حيث هو
داخل فيه ولا من حيث هو خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو
فيكون حالها كل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة
تحته وفي على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرها من الاجزاء المحمولة للماهيات
وانما تحققت ما ذكرناه تبين لك ان قوله بحيث لو انضم اليها هو معناها
بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني
عين الانضمام حقيقة والذي هو معناها هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان
مجرد الفرض مغني عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون
اعتبار الانضمام لا يقال لا يحمل قوله مخذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني
ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية
قد يوخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معنى الاول معقولا
على ذلك الوجه وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا
يستقيم جعل قوله ولا توجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني
لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا لا خلاف في امتناع

وبيانه ان الحيوان مبهمة مبهمة لا تتعين الا بالفصل الا بالفصل يضم اليه محمد صح

واخذها بشرط شيء اعني اخذه بشرط الا يوخذ معه ذلك الشيء من حيث هو صح

مخذوفا عنها ما عداها معنى المعتبر في الاول بالاصطلاح الاول قوله صح

امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا
التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف
في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم بمنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون
في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذ قيدت
بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية
وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة
في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود
المجردة في الخارج لكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية
بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن
قيدا لها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر
يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من
العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا يجوز التصورات اصلا ولا يمتنع ان
يعقل الذهن الماهية المجردة المراة من جميع العوارض الخارجية والذهنية بان
يعتبرها معراة عنها وبلا حظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر
متصفة ببعضها لا نرى انه يمكننا الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود
في الخارج ولا حكم على شيء لا يجوز تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن
ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض
فلم يكن مجردة لان ذلك لا محذور انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور
والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب
نفس الامر فانه لا محذور انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس
الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كان
المعدوم مطلقا يتصور في الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه
معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا
والحق من بان حاصل ما ذكره ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات
فهي معلومة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة

اي وجودها صح

تصور اغير مطابق للواقع ولا يجوز عليه الايطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن
لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجردة لا توجد في الذهن وذلك
ما اردناه واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك وردّ بانه لا يمتنع
وجوده في الخارج ايضا بان يكون مفروضا في العوارض والمخصصات ويعتبره
العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اراد بالمجرد ما لا يكون في نفسه
مفروضا بالمعنى من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره
العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره
لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الذهن لان
تلك الماهية على هذا التفسير المجرد يكون مجردا بحسب نفس الامر وبعدم
بيان التحقيق الذي ذكروه واقول في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن
الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك المتصور مطابقا للواقع ام لا حتى لا يبقى
سوى ان المجرد قد يكون متصور العقل مفروضا واما ان ذلك الفرض مطابق
للواقع فهو لا يدخل فيه بل يعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يؤخذ الجزء
في اشارة الى الماهية المطلقة وهو كل طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن
وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا التفسير وان لم يمنع ضم الكلي لا يمنع
فان لم يمنعه ما يشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه جزء
فيدخل بنفس التصور لخروج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد
الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة فيما دون
الامتناع بحسب نفس الامر قبل الكلية اذ اعترف بالاشتراك امتنع عروضها
في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة حينئذ
في زمان واحد باوصاف متقابلة فمنهم من جوز كون الكلية عارضة
في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات
الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال الطبيعة
الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها
معروضة لشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض
والعارض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين امور كثيرة بل المشترك
هو المعروض وحده ولا استحالة فيه وردّ عليه بان كل موجود في الخارج

فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه وقطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل
للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج كذلك
مع قطع النظر عما عرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها
فلا يصح كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وكليته بمعنى
الاشتراك يمنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة
جزئية في نفس جزئيته فامتنع اشتراكها اولا يرى ان الصورة الموجودة في
ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة ثم هي عرض
للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية
مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا
حصل في اذهاننا امر ليس ذلك الامر هو بعينه الامر الذي يحصل فيه مثله اذا تعقلنا
فرسا معينا ومعنى المطابقة للكليين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منهما امر يتحد
فانا اذا رأينا زيدا ووجدناه عن شخصه حصل منه في اذهاننا الصورة
الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمرا ووجدناه ايضا يحصل
منه صورة اخرى في العقل ولو انكر الامر في الرؤية بكان حصول تلك الصورة
من فرد دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا
ضرب واحد منها على شمع ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر
لم يتأد النقش بنقش آخر ولو سبق الى الشمع غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر
الحاصل في الشمع هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة
لكل واحد من الكليين كذلك كل واحد منهما مطابق لتلك الصورة ومطابقتها
تلك الصورة ضرورية ان المطابقة انما يكون بين شيئين فكل واحد منهما يجب ان يكون
كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة
مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف
الصور العقلية فانها كالاظلال المنتسبة للاذهان فلا تباين بينها وكان هذا المعنى
معتبرا في مفهوم الكلي فهي مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء
كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة
الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة التي تصوره مطابقة قبل
ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين هي

لما قال الصورة الحاصلة من زيد في ذهن قبل ان يكون تلك الصورة كلية اراد ان الاستشكال بالمطابقة الشيء لنفسه

فلو فارقتنى لانتفى طبعها فان الصور الادراكية يكون اظلالا اما لامور خارجية
او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة فى اذهاننا تلك الطائفة
غير بعضها اخر بالبعض بل كلها ظلال لامر واحد خارجى هو زيد الى هنا كلامه وتحصيله
ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية
لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتغايرة ولا للصور العقلية لكون كل
واحدة منها صورة جزئية فى نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور
اذ هى غرض للصور العقلية كما بينه اقول هذا ظاهر لان المتفقين بامر هم
تحمل المفهوم الى الكلى والجزئى فعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية
التى هى علوم دون الموجودات الخارجية التى هى اشخاص فاذا اذا اشار بقوله
مثلا وحصل فى اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو
شخص موجود فى الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم
الحيوان وهى ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية فى نفس جزئية كما اعترف
هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم
وصورته العقلية لمفهوم علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك
بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين
كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة
تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى
هاتين الصورتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة غرض
الصورة العقلية مع انها صورة جزئية فى نفس الاجزئية يستلزم ان يكون امر
واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية
صفاتين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى غرض للصورة العقلية
والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة فى نفس جزئية لكان
صوابا موجود فى الخارج على معنى ان ما صدق عليه انه الشخص موجود فى الخارج
على ما هو تحقيق بديهى قال بوجود الطبائع فى الاعيان وهو جزء من
الاشخاص لان الشخص بما به عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية
الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط

شرط بانه جزء من الشخص الموجود فى الخارج فموجود فان الحيوان مثلا جزء من هذا
الحيوان الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه واعترض
عليه بانه ان اريد بكون الحيوان جزءا فى الخارج فممنوع بل هو والمسئلة
وان اريد انه جزء له فى العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات
الخارجية لا يجب ان يكون امورا موجودة فى الخارج الا ترى ان الحى جزء هذا الامر
الموجود فى الخارج مع انه غير موجود فيه وصادق على الحى الحاصل منه
ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم مجال الماهية لا بشرط لا بشرط
الاخير الذى سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلى منطقى
لان المنطقى انما يبحث عن الكلى من حيث هو كلى يعنى ان ينظر الى طبيعته من الطبائع
يقال لمركب من العارض والمعروض كلى عقلى وهما اى الكلى المنطقى والكلى
العقلى ذهنيان اى من المعقولات الثانية اما الكلى المنطقى فقد سبق بيان ذلك
فيه واما الكلى العقلى فلتركبه منه فهذه يعنى الكلى الطبيعى والمنطقى والعقلى
اعتبارات تلحق بحسب الخارج كل ماهية معقولة والماهية منها البسيطة
هى ما لا جزء له ومنها مركبة وهى ما له جزء وهما موجودان ضرورة
دعوى الضرورة فى وجود الماهية المركبة ظاهر ان وجود الانسان والشجر
والبيت وامثالها من المركبات ضرورى وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة
واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل
عليه بان المركب لا بد وان ينتهى فى التحليل الى البسائط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثرة
لامتناع مبدأ لا محالة ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فمنوع
لا بد فيها من الواحد جواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا
من احاد كل واحد منها مركبا من احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية
وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقى والاعتبارى فذلك مما لم يكن لا
يجدى نفعا اذ لا يلزم منه الا انتهاء المركب الى البسيط والسند امر لا ينفع
لا معنى للكثرة فى الحقيقة الا التالف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا
بناء فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة والكثرة فى الحقيقة كثرة فى نفس الكثرة
المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات فى الحقيقة فلا بد

هناك من احاد حقيقية من غير ان يحقق هناك احاد اصلا وهو يح بديهة و
وصفا بمعنى البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيا
لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء واجزء وعدم كونه
واجزء صفتا بلا ان تقابل السلب والايجاب وقد تضايفان بمعنى ندر يتضايفان
على وجه يكونان متضايفين فان البسائط قد يطلق على كون شيء جزء من شيء
آخر والتركيب على كون الشيء كالشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص
مع اعتبار ما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا و
يتعاكسان من البسيط والمركب الحقيقيين فالبسيط بالبسيط والمركب بالمركب
يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا
من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه
ومن غيره وليس كل ما هو جزء غيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان
يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس اعتبر بين المركبين الاضافي والحقيقي فان
المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب
حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافة اجزائه
وغيره نظرا لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر
جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان
يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بطل قطعا بالبتة بين البسيطين
عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالواحد
للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب آخر كالجسم للجسم
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل
مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس
الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط في ذلك لان كل مركب
بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في ان

الالزم تحقق كثرة حقيقية

الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما
اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او
بسيطة وذلك لان الحاجة الى تأثير الفاعل هو الامكان العارض للكل
والبسائط كلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم لا اثر للجاعل في الخارج من جعل
الجاعل اي تأثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده ولذلك يقال ماهيات
الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا
مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الاضافية مثلا بجعل الجاعل لم يكن
الاضافية عند عدم جعل الجاعل اضافية وسلب الشيء عن نفسه الخارج هو
لايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الاضافية
عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الا
شياء حتى شيئيتها عنها بحسب الخارج لانها يقرر في الخارج مع اللاشيئية
حتى يلزم صدق قولنا الاضافية لا اضافية والح هو هذا الثاني
الاول الثالث ان المركب مجعول بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط
مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه
فرع الامكان لان الامكان خبر يقتضي الاثبتية فيلزم ان يكون
البسيط ممكنا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان خبر بين الماهية
ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثبتيته منها كما صاحب المواقف
ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية الى
تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني رأوا
عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي وجودها
كان وجوده الاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي في الجسم
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي هي معقولة ثانيا كالكلية
والعرضية فنقول ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض من
الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد بالمجعولية الاحتياج الى
الفاعل وقال بعضهم ونراد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان
فاعلا موجدا او جزءا مقوما وهي انما تطلق الماهية المركبة اذا تقاعد قطع
النظر عن وجود اجزائها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها النقص

اقسام

محل قول الوالد وسبق من الاول حتى انه فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه و عن غيره

اثبتيته

تقدم

مفهوم معاً من حيث هو هو فاذا وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود واراد ان يقول لهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ هو غير شيان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وذلك لهم هذه الماهيات كلها بسيطة او مركبة ها بجعله وقد اراد وان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه نفس الماهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين بعد ان اثبت عاطي الماهية انه من لوازمها حيث هي وهي من لوازم وجودها الذهني بما ذكر من لوازمها حيث هي هذا اثبت بالجعل كيف ما كان الماهية الكلية مطلقا فانها ايضا وحدت كانت منصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بما ادعى وان اخر من الجعلية لثبت هي الماهية فلا داعية فيها على قياس ما قيل ان الماهية لا اسدة ولا كيفية والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوم ما سواها لم يصح هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجود احقيقا في الخارج فان الصبغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج واذا لم يجعل اتصافه به موجودا ثانيا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا مساغ له بين فتى المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها بما بناه آخرا من انه الحق الذي لا ينبغي هم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه وعرفت هب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد ما المجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية

محتاجا الى الغير فتوقف احد وجوديها الذي هو كونها مجعولة في وجودها الذهني على الجعل الذي هو الاحتياج الى الغير مع انه لازم لها لكنه صح

اما في انفسها ليست مجعولة صح

وانفسها حتى يتصور توسط جعل منها فيكون احدهما مجعولا سلكا الاخرى و الاخرى مجعولة لها بتلك الاخرى وكذا الاصعب ثم شرائط على الوجود بعض جعل الوجود وجودا بوقع شرعي في المهية صح

تلك الماهية مستقيرة منها معان بمعنى جعل الماهية موجودة ثانية فهما معا وان اراد ثانيا هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعضها اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في ضمها بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متفاوتان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود فتى المجعولية بحسب الماهية وسلمنا ان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريب ونقول ح ان قولهم الامكان لا يعرض البسيط لم يوجد وبه امكانه بالقياس الى وجوده لخصوص بطلانه اذ الكلام في الماهيات الكلية دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان على البسيط بما ذكر لا ينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما اخص من الامكان بل ان الوجوب عارض في حد ذاته كالمركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اشتباهه في حد ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في بحث حقيقة الحكمة الى المتن لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فلنا مل وما اي البسيط والمركب قد يقول في ان ماهيتهما اي لا يفتقران في تقومهما الى عمل يقوم بان بعلان لهما قياما بانفسهما كالاول لهما قياما تحقيقيا جزء ما وقد يفتقران في تقومهما الى العمل فهنالك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنفس ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب هو مركب عما يتقدم وجوده وجودا بالقياس الى الذهن والخارج معنى ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجود في الذهن والخارج فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر الى وجودها فيه وبحسب العدم ايضا فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم

الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقرا الى عدم احدهما
لكن بين التقدمين اعلى تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وهو
عليه بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق
بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى نوع ما من
الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف على حدة
اما مفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع والتقدم بحسب الطبع العدم تقدم بالعلية فان وجود
كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا
ما كان علة تامة لعدمه فان قيل جزم من ذلك ان يكون شيء واحد
بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علة تامة بعدد اجزائه اذ عدم
الجدار من على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا
علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علتين تامتين على معلول واحد
بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له
علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها
فلا برهان على استحالة توارد آن كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة
لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من
المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا مما جزء آخر منه
كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم
جزء منه في زمان لم يكن شيء من عدمين العدمين علة تامة
لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة لوجود شرط تقدمه زمانا
على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اجتمعت فيها شروط متنافية فلا
يمكن اجتماعها وظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه
لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مختصا باعدام
الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية
وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول وجوه
التحقيق ما نبهت عليه وهو اي تقدم بان كل من نقصها الاجزاء على الكل
علة النفي الاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فنفي

تحقق الكل فلا بد ان يتحقق الجزء اولا فاذا وجد عند تحقق الكل احتياجه الى سبب
جديد يحصل الامتناع تحصيل الحاصل فاعتبار الذهن بين ذاتيا الخارج
في معنى ان النفي عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يعني
الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يعني الجزء النفي يحصل الجزء
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متغايرة
كشرائح خاصة مساوية للجزء فان كل من خصوص متقدم على الكل وكل ما هو
متقدم على آخر فهو جزء لكن قبل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فقط لان الجزء الذهني كالجنس والفصل
لا يتقدم في الوجود الخارجي ولا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني
متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما
ذكرنا العلة الفاعلية للنفي متقدمة عليه في الخارج حتى كانت علة له
في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية
للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا قلنا الظ ان مراد الاول على ما صرح
الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان
بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا
للكل بحسب السفل والوجود الذهني بان كان مع ذلك مغايرا بحسب
الوجود الخارجي ايضا اذا كان جزء غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا بحسب الوجود الخارجي
وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور
تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه
بحيث لو كان وجود غايرا معايرا لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون
متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين
على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية
لان العلة الفاعلية للنفي ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها
في الوجود وان كانت علة في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي
فان قيل لنا ان نختار ان مراد المعنى الثاني اعني الجزء الذهني متقدم
بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض

بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود
الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لو اخذ الصورة في
الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها
منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر بالنا المبدأ الفياض
قلنا لا ان يوجد ويوجد النفس بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انها يجب
تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني لمقدمات
الدليل انتهى اعم اي يحصل الجزء خاصا ان اخر بان ينفرد عن الخاصة
الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني استغناء
عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للاخر لا يتوقف
على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها وفيه سلب عنها
مجرد تصورها وهي اثبات في اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الا
ستغناء الواسطة في التصديق بمعنى وجود الثبوت وامتناع الكسب
مجرد احتياط الجزء والماهية بالمال بل مجرد تصور الماهية وهذه خاصة
اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط احتياط
او الاخص ان اكتفا بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الواسطة في
الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم
بثبوتها لها عائدا الى الوسط كما في الزوايا الثلث للقائمتين الفنية
الى المثلث فانه لازم لذاته حقيقة بانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة
امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما
وضع بازائها اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه
احتياج اصلا فيه لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لا يلزم
قطعا ان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية بذلك ليس بلازم في
المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا فالمراد
الارض والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل
لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد اذ ليس

والا فرجحان لزوم من الاول المحض من تقدمه بحسب الوجود الله يعني صح

الى الثبوت بمعنى ان حصول الجزء مركبا لا يحتاج الى الكسب بمعنى ولا يتوقف الى الاستدلال فظهر ان الجزء خواص عن الاول المتقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من اقسامها وهي انه لا يستغني عن الوسط صح

بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج صح

اخذت جزءا منها لم يكن تلك الماهيات موجودات خارجية لانها اجزاء
معدومة فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية
فانها صور اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
بتفاعل مفردها كما في المعجون بل موصوفة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار
العجيبة كما في التريان فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فيمكن
ان يكون جزءا من المعجون والبيت وما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب
جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي
هو جزء لانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون
متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون
حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة
حقيقية مختصة باللوازم والا فلا بد في هذا المركب من حاجة ما بعض
الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل عن الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها
ماهية واحدة وحدة حقيقية كما في الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا
الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا يستدل به فانه ربما يخفى التصديق
البديهي خفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب
واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور الجوهرية
والنباتية او الحيوانية فان الصورة محتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد
يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله
ولا يمكن غيرها اي يتحول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون
باعتبارين كالمحتاج الحيوان الى الصورة من جهة البخار يحتاج الصورة
الى الحيوان من جهة التخصص وهي اي اجزاء الماهية قد يتحقق في الخارج بان يكون
كل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالذهن يكون
مغيرا في الذهن ايضا وهذا الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها
على بعض حمل مواطاة وقد يتحقق في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء
المحمولية وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء
المحمولية واختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك
لان هذه الاجزاء اما ان تكون صورا لامور متعددة او لامر واحد

وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات
متعددة وعلى الثانى اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة
بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة فاذا اخذ كل واحد منها مذهبا الاول
ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد و
هذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء
واحد بعينه فى محال متعددة وان قام بمجموعها بحيث هو لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه وكلاهما محال الثانى ان يكون تلك الاجزاء صور الامور
متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة
بحسب الوجود الخارجى يمتنع حملها على المركب ولذا حمل بعضها على بعض
فان المتغايرين اذا ويقال المجتمع منهما هو هذا لو لم يكن ذلك الواحد
ينتهى بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما عساه يقال بهذا القائل
من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية
صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض الثالث ان يكون
تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة
بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركب من الاجزاء
المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان متعددة اعنى
فحصل من تلك المعانى مفهومات صادقة عليه فهو هو وهو غيره
باعتبار حصولها شيئا مخصوصا اذ ماهية مخصوصة تمتاز عن سائر
الاشياء بالماهية والخواص فالماهية مأخوذة من المقومات والذاتيات
وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بجعل النوع من
الماهية سوى ان يكون شيء واحد حصل له معان متعددة مفهومات لا يوجد
بل يوجد ما اخذه من المقومات هى العرضيات اذ ليس لها مدخل فى نفس
الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعانى
كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهى استتبعت معانى
اخرى الابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والتعقل

الى الوجود ان فرض
بينهما اى بين الجزاء بالطاء لكن
امتنع ان يقال احدهما
الاخر صح

والتعجب قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا نامیا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهى الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا قابلا
قابلا للصناعات وهى العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل هذا التحقيق
امتياز الذات عن العرضيات التى هى معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قيل
من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا
بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان
ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك
المعانى الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة فى ذلك الشيء
كان مركبا من اجزاء متمايزة فى الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة و
لا يكون المحمول الا ذات المشتق منها اذ ذاتيات لان المشتق من حيث خارجى يشتمل
على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على
ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل فى الماهية ما هو
خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات
المشتقة منها لا يكون ذاتيا له لاشتمالها على تلك المعانى الخارجة عن المركب
هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون
مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية
المركب فظ والا لم يصدق المشتق على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق
عليه المشتق اعنى المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتمالها
عليها لاحتمال الزام ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد هو بسيط ذا
وجود الكل فينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المخالفة
وهذا هو بسيط القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج ماهية
ووجودا وان جعل الاجزاء فى الخارج هو بعينه جعل المركب وفيه ولا اشتباه
بينهما الا ان الفرق وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف
من ان الصور العقلية كيف تنتهى رمطابقتها لامر واحد بسيط فى الخارج
وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر جزء وغير الجزء ومعا فيه بعض
الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضها فقد تباين وقد يداخل
بعض بعضها تلك الاجزاء الى مباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص من الوجه مطلقا

ولا وجه الى متداخل فيهما عموم وخصوص من وجه ثم قسم المتساوية بناء
على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما يجيء
ولا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة وهيئة بعد وتمهيد من ادراجها
في المتداخلة حيث قال الاجزاء عند بعض اهل بان يكون بينهما تساوق المساواة
او العموم مطلقا او من وجه وقد يقال بان لا يكون بينهما تصادق اصلا
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يدخل المتساوية
فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او قسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة
ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يؤخذ الاجزاء المذكورة
للاجزاء مطلقا سواء وقد يؤخذ محمولة فاستوفينا الكلام في بيان هذين
الاعتبارين اما بجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك
البحث ولعل الصواب انما اخرذ لك كل المتداخلة في المتباينة مع ان الاجنبي كان
يقدم بها عليها اشارة الى ذلك فتعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية
والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول معنى فتح الحاء
لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها
في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لا محالة ان يكون جنسا لجميع الماهيات
كان البسائط فهو مميز الماهية عن بعضها او لا يعني بالفصل سوى ما يكون
ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما
واحدا ذلوكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما
محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة
وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة والجنس والفصل اذا نسبا
الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة
والفصل كالصورة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل
علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل
كانت امرا مبهما متردد بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب
الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء
فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهو التعين وزوال الابهام
والفصل الاعم لا ينطبق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث

هو موصوف بتلك الصفات وعليه له هذا المعنى بديهية بعد فعل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن
باطل لانه يجعل الجنس لا مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج
ولكن التقابل في الوجود وامتناع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له
بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من امرين
احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فالاجنس له لا يكون
مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي ما
ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية فاما ان يدل على
الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس
وان لم يدل فلا يكون اعم الذات ولا الذات على الماهية المشتركة بل يكون
اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم
رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته
من جنسه وقد ابدى فيه انه ليس من الفصول المقومة بالاجتهاد وقال
في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس له يصح ان يحمل
على الكثرة التي كلية بالقياس اليها فهو في جواب ما هو فلا شك
انه يصح التمييز الذاتي لها عند اشتراكها في الوجود او في جنس ما فرد
الفصل في الاشارات على اعم مما في الشفاء حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل
على الشيء في جواب اي شيء هو وقال المحقق الشارح كلام الشفاء مبني على
امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا لم يلزم انه لو لم يكن اعم
الذاتيات كان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون غير ذاتي اعم كما اذا
تركب من امرين متساويين فهو اما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للذات ايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل
قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب ماهية من امرين
متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك
ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا
بمعنى غير المذكور في الاشارات حيث عرفه بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا له عن مشاركاته وقال المعنى في

للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا
فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يحمله مقولا
على غير الحيوانات كالملائكة مثلا وعلى التقديرين فالجنس انما يحصل في مقوم
نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن
كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه
في الجنس فظهر فان الامتياز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود
اذ لا امتياز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو الجنس الذي انما
يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن
سبق الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات
فصولا مساويا او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه
في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذاتي
بعينها واستدلوا على ذلك بتجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي
من امرين متساويين له ولا واحد منهما يحس بل يكون فصلين وذلك غير
مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وبنوا عليها ايضا من امثلة
هذا التحليلات الى هذا كلامه ونحن نقول اما توجيه كلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات ولا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق
يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وهذا الاعتراض وجه دفع
سند كره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية
وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب
لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه
ان هذه ما المنطقيين كالاشياء تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه
تلك القوانين والتجهم في التفاريع والمتاخرون لما رأوا ضعف ادلتهم على
ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والقوانين ايضا لا يساعد لهم دليل غير مبني
على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان في
الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب
ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق فيهما حالة وهي احدهما

اولا الاحتياج من الاخر لا بما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر
ويلزم الدور وايضا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء الخارجية لانها اجزاء ذهنية
لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية الغائبة
بحسب الوجود الخارجي ونوسلم فيحتاج كل منها الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم
الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور ولا
يلزم من التساوي في الصدق والتساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج
في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر
او عرض فان الجوهر كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة
او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين
وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب
من امرين متساويين كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا
لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة واذا الكلام في الاجزاء المحمولة
ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب
الجوهر من قسمين وجوهر محضوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون
الشيء جزء لنفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم
مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم ونسوق الكلام الى اخره ورد بانا
لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشرة او الاربع اذ لم يقم عليه
برهان بل ولا قائل به واما الذي يدعى انحصار الاجناس العالية في احد
والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية في احد بمانع وجود
ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان
النقطة والوحدة ومن هذا القبيل سلمنا عدم لكن لا نم جنسيتهما لما
ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا
او عرضا اما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان
كان المراد الاول فلا نم انحصر يجوز ان يكون مفهوم مغاير لمفهومي
الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان
المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا محضوصا لزم ان يكون الشيء

جزء نفسه وانما يلزم ان كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق المفهوم من
ان يكون صدق الذاتي والعرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص
لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا للماهية فلو صدق على جزئيه
كان ايضا جنسا لها لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا للماهية انه
جنس يجمع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع في اي جنس كان ضرورة ان
اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام هذا
اولا وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه
لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لانا كلا منهما اما انه او لا انه
وتم الدليل الى هذا وقيام الدليل على هذا المطلب غير استغنائه بامتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه
اذا لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت متشاركة في الوجود
وهو مردود بان عدم احتياج جملتها عن غيرها في فصل لا يوجب
ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي
لا ليفصل بل ليتحقق حقيقتها والجزء المساوي المشارك فصل لانحصار اجزاء
الماهية في الجنس والفصل او حال الفصل وهي ثلثة امور ثلثة لان الفرق
والثاني التعيين وان الابهام والثالث التحصيل اعني التعيين على تمام
الماهية فان الشيخ في الشفاء ان الفصل بمعنيان اول وثان قال التعيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء اصلا لانه او مفارقا ذاتيا او عرضيا
ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبع الجنس فيقومها
ويعينها ويقوم معها فيها فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين
لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة لواحد
من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتميز
بها عن غيرها من المشاركات كانت في الذاتيات ثم لها مشاركات في امور عرضية
كالوجود وغيره لكنها بلا تها مميزة عنها كما ان جزئها جزء كما ايضا
بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا لاخر عن المشاركات

في

في العرضيات اولى من عكسه واما التعيين والتحصيل فلانهما فرعان على امر
مبهم يتردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود
فيما يتركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في
تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان الفصل
الفصل على تلك الامور بالاخرة ان اللفظي وهذا اما ادعاه ان ما لا جنس له
لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضح له الفصل تاره اخرى والجواب
ان التميز مفهوم الفصل وهو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل
فانهما خارجان عن مفهومه مفارقان له لكونه مضافا الى امور مبهمة
غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل هذه
الماهية لذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية
فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة ايضا
عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر
فلنا انها لا امتياز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها ولما كان كل
واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك
المعنى حقيقة وكيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل
لانحصار الكليات في الخمس وضابطه اظهر من ان يخفى او حال الماهية
اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما
اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية
المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعة لانه صادق على ماهية المركبة وعلى
نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يختلفان كان في ذاتي
ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو
تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة
مخالفة له في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي
لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر
يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء
ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص

بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ معه فصلا
للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة لاحد جزئيها في طبيعة
لا يوجب ان يكون جنسا والا يكون كذلك لو كان تحته نوعان والنوع لا يكون
نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة
اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد
عن بعض مشاركاتها لكن لا يميز هذا عن تمام مشاركاتها
بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته
ويجعله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك وانما يجعل انما هي تميزه عن جميع
المشاركات وتحصيله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد
اذ لو تعدد فاما واحد منها ان تحصل به بانفراده الجنس فتعدد ما به
نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون
الاخر وان تحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع
ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار
ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا
لا متعددا قلنا اذا لم يوخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس
بانفراده لا يقال يميز الفصل القريب تمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما لانا
نقول لم يكون مخالفا لما قبل الجدوى اذ لا نزاع من احد في ان تمام
الجزء المميز لا يكون متعددا فالمقصود انه لو كان متعددا لم يكن ما اخر من
تاما لانما يتم النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما
عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لاشتمال الحساس والمفترس بالارادة
فصلان قريبان للحيوان لا تاخر لهما بل كل منهما انه فصل فان حقيقة
الفصل اذا جعلت يعبر عنها بالقريب انما ذكرها كالناطق لفصل الانسان ولما
اشتبه تقدم كل من الحس والحركة بالارادة على الاخر عبر بهما معا عن فصل
الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن
وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة
واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها اولا
يكون مميز واحد منهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب

بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر
فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلقا ويلزم ان يكون الاعم
عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم
يكن الاعم تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساويا ويلزم ان يكون
كل منهما عرضيا للاخر اذ لا يكون كلاهما احدهما تمام الذاتي
المشترك قالوا امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر
جنسا له والتقدير بالفصل وحده والا لكان بخلاف ذلك بل كل منهما
يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فصار تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من
الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لفصل الاخر فيكون تحصل كل
منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالفصل
على ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل بالفصل وحده
والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل
مع وحدته فوقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالفصل حقيقة
النوع بمكان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل
وذات الجنس الاخر لا على تحصل فلا دور اذ حينئذ توقف تحقق الماهية
المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه و
توجيه ما ذكرتم ثم يتم الماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدهما مع الاخر
لا يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس لا تحصل الحقيقة بهما بالثالث
مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس ولا
تحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل نحن
نفرد الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان كل
النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو
من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه فصار ليس لما هو خارج عن الفصل
الذي هو ذلك الجنس والتحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك
النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه

هو م

فصل

تحقق م

حقيقة

وح لجواز ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا مانع هناك
بناء دكما في تحصل ولما كان كل واحد منهما كما يمكن ان يكون له مدخل
في تحصيل الاخر لا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما
على نا فقد تحصل الاخر فيلزم الدور وهذا التقرير يندفع عند الاعتراض
لكن يجب ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان
احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه
يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر
على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل
محصل فيحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة انتهى كلامه اقول
ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين
له مدخل في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به كون الا بهاما
فلا نم ان كل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد تحقق حقيقة
النوع فلا نم انه ما لم يحصل له يكون له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس
لم يتوقف على تحصل الجنس الاخر بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى دال
ابهامه مع ان يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهوما ان في
كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهامهما فيكون تحصل كل
منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معيا و
هو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر
فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق غير عن الفرس
والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان غير عن الملك والناطق
الاول اخر عليه منه ظ وهو باطل لانه يحصل به كل منهما انه على حدة واما
لمن هذا لو لم يكن كلا ما مقوما للنوع واحد على ما هو الظاهر وغرضه منع
قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل يجوز ان يكون مثل الحيوان
والناطق على ما قيل ولما نقلناه انفا ما يكون بناء على هذا التقدير جنسين
للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع الجنسين في مرتبة واحدة ثبت
ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جنسين

لكن لما كان معيا في تحصله ودور الى اعتبار الجنس الاخر في تحصل الاخر

لا يكون احدهما جزءا للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة
واحدة وقد سبق بطلانه مقدمتان احدهما ان الماهية لا يكون كلها اعراضا
حيث بنا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او
فصول على سبيل منع الخلو فيثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون
بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا مركب عقلي لا منهما معا وليعلم
ان ما استفدناه في بيان ان الجزء المحمول ما جنس او فصل انما هو على تقدير ان
غير الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه مرارا
واما اذا زيد غيره قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه
من طريق آخر لا مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة
واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وبين
آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما
اذا اختص بها فظاهر لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما
مع الفرق في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت
اختصاص احد الجزءين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما
اذا لم يختص فلا يمتنع لا يكون تمام المشترك بين الماهية وبين آخر مباين
لها اذ الفصل يمتاز عنه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص تمام المشترك
يكون فصلا له عن غيره مما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراك مع الفصل
في جزء آخر هو جنس اذ جنس للماهية ايضا فيمتاز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها
في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يجتمع
تمام مشترك ولا يجوز ان يكون بانه كل تمام مشترك بين آخر مباين له والا
لم يكن جزءا لها من حيث هو جزء ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك
بين ذلك الماهية وبين آخر ثم بانه نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا
حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشترك ثالث غير متناهية ويلزم تركب
الماهية من اجزاء غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه و
الكلام في الماهيات الحقيقية بالكنه او الذي يمكن تعقلها كذلك وقد
عليه بانه لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث جزءا من تمام المشترك
الاول بان يكون بانه الماهية نوعا مباينا لها لماهية فيتركها كل

كل منهما في تمام مشترك موجود في كل من النوعين واعم من كل واحد منهما في
المشترك قالوا هذا لا اعتراض علينا لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون
للماهية واحد من تمام المشترك جنسان في مرتبة واحدة واول كيف يدفع
هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض
تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان
يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه
خلاف المفروض ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث
بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور منها مشتركا فيقال
الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشترك اعم منها ماهية و
يكون كل منهما اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة
يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يكون تمامها
بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب
الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتبا من غير متناهية
موجودة مما اذ الكلام في الماهيات الحقيقية وانواعها لانا نقول هذا
انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك
بما عرفت وطريق آخر احضر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتي المشترك بين الماهية وبين نوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا
يكون اعم الذاتي ثابت والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف
المفروض بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين فتميز الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم
فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها في جنس ويرد عليها
انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان
يكون اخص منه جزء فصل لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب
ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تاويلها بالامر اعني
وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي بحسبها يعني ان كلا من الجنس
والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا
فان الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب

منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالحيوان الناطق
مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل
اعني مفهوم الكلي كل منطقي ومعروضه كل طبيعي والمركب منهما كل عقلي
على ما سيرد قد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل
بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها
فيكون معروضه هي مفهوم الكلي فيجيء كليا طبيعيا وعارضه هو مفهوم
الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات فيجيء
كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض فيجيء كليا عقليا فمفهوم الكلي
من حيث هو في هذا الاعتبار يعرض له طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف
بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر المفهومات الكلية
لكن على هذا التفسير لا يجوز المقابلة بين المثال والمثل ومنها احوال وسوائل
ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا
متوسطا وفصل عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من وجه ومن
وجه يسمى جنسا متوسطا وفصل الجنس يكون في مرتبة يعني فصل الجنس
العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس
المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على ما راى الماص فلا يكون الا
الواحدة الاولى حدا ويجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد
والفرد لا يكون الا الجنس دون الفصل ولهذا قال الماص ومن الجنس ما هو
مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما
ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل ان المفهوم في العالي والسفل
هو ان يكون الاعلى جنسا لما هية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد المفهوم لما تحقق
اجناس عالية لان المفهوم مات العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس
الاعلى من الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى
الصواب ان يقال يجوز تركيب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب
هذا الفصل من جنس وفصل وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون
هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير
هو السافل وما بينهما المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس

جزء الفصل آخر مع انه مردود بما قد مر جوابه من ان جنس الفصل الاعتبار
وحقيقة في موضعه ومشار اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل
يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى نوع فان الجنس انما
هو جنس بالقياس الى نوع فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
ومفهوم ما هما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو
والفصل ما يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع هذا يجتمعان لشيء
واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس الشيء لا يكون فصلا له
بل بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس الشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى
شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة
الى السبع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا
بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا
يكون الفصل محمولا له بل هو قول لو كان الجنس اعني من اجزاء الفصل داخلا في
الفصل لم يكن المجموع فصلا محمولا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا
لزم اعتبار جزء واحد في الماهية من تين وانه باطل فضلا بل نقول جنس
الفصل محال اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية فيتوقع
ما تحقيقا لاشتراك جنسية فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك
النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا له
لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين
واذا ليس يعني الجنس والفصل الى ما يضاف اليه يعني النوع كان الجنس اعم
مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم
عام فيما بين الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من ان يكون فيها
مشترك بين ما اضيف هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل
مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس
الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا لانه ذاتي له فيمتنع
ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يمتنع عن جميع
ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا واما الفصول
البعيدة فانها يكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له لمحذور في ذلك

لانه

لانه انما يمتنع عن بعض ما عداه وعن مساويه لا ينافي ذلك اقول ويمكن
الجواب بان المعتبر في الفصل القريب جميع المشاركات فالفصل البعيد
للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له
عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها
وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرح الاشارات
فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية للمهية النوعية من حيث هي هي
لنفس تصورها غير ما هو من الزائد بل يكون للعقل فرض اشتراكها بحملها
على كثيرين والتشخص منها نفس تصورها ما هو من الشرود فاذن لا بد من
التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري ولا وجود له
في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم
وتنقل الكلام اليه وسد والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له
تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو
لو هو تميزها عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات
انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من ان كل
موجود له ماهية كلية نوعية في العقل وان اشتمل عدد افراد حاصر
الخارج فهي فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية نوعية مرضية
التشخص بل التشخص عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد
في الخارج لتوقف عروضه لمحله من النوع دون الحصة
الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان غيرها فهذا التشخص اذا اوجد
لا يتشخص اخرى والجواب ان عروضه لا يتوقف على غير سابق
ليلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت
متميزة عما عرض لها من التشخص وذلك لخصوص الانواع من الجنس يتمايز
بالفصول ولا يتوقف اختصاص تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق
وهذا بخلاف الفصول وخصوص الانواع من الجنس فان التمايز هناك
عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدمه ما مسلا بالزمان وهو ظ
بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك

بحث التشخص

والخارج

مثل نفس حصة تلك قريب لتلك الانواع
وجود العرض متقدم على وجود
العارض بالضرورة فتكلم الخ

واجيب المخالف القائل بكون الشخص موجودا في الخارج بوجود الاول انه جزء
الشخص لا فان الشخص عارض له لا جزء منه وان اريد الجزء المركب منهما
فلا نم انه موجود فان من يمنع كون الشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه
موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده وقد صرح صاحب المواقف
بالمراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب انه عارض في وجوده
وليس مفهوم مفهوم الانسان وحده قطعا ولا يصدق عليه عمرو فان زيد
كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر يسمى بالتشخص فذلك
الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحمل على ماهيات متعددة
ولا تعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه وما يتحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج ولا يغايرانه الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحمل على هويات
متعددة ولا تتعين شيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما يتحدان في الخارج
ذاتا وجعلا ووجودا ويتغايران في الذهن فقط فليس في الخارج موجودا
وهو الماهية الانسانية مثلا وموجودا آخر هو التشخص حتى يتركب منهما
فرد منهما والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجودا
واحدا هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما
يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء
العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك
الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده من
غير نزاع لكون اكثرها من الضروريات وهو لا يسمى بالتشخص بل ما به
التشخص اما في ان النوعية كالانسان مثلا او الاكثر واما بتكثر ما يضاف
اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمجرد
اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متميزا في نفسه
اذ الهوية للعدم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا تميز له لا يصلح
سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنها ان ما يضاف الى
الطبيعة ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق
لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية

اي

الموجود في الخارج وجودا
الموجود وهو الانسان
والحيوان مثلا والتشخص
معروض التشخص

بالعدمية

لا تتكثر بعضها بالاضافة
من ان الهوية من حيث
هي هي لا تقتضي الوحدة

وبينهما

وكثرة ما تلك الصفات واشتراكها بها انما ليست متسببة بها كالاعم الذي يتميز بالخاص
عن ليس بأعم الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما
لا تشخص والتشخص لا يخرج عن التقييد وذلك التشخص اما عدمي او ما يشوبه و
على التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي
واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم
ان يكون عدما لا مطلقا بل يكون معدوما في الخارج بحمل على ما ادعيناه من انه التشخص
ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع ولو سلم فان اريد التشخص
والا فلا نم تشخص مفهوم ما حصر بجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان
اريد ما صدق عليه فلا نم ان كل صدق عليه التشخص مفهوم عدمي ليكون نقيضه
شيئا كيف والا تشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات
لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخاص ان
التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية
والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او للاجلوية كالكلية
والعموم والمجاز لما انفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد
الماهية لعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق يتحقق في جميع افراد الماهية فلا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون
تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي
هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون
الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم
الاطلاق فيلزم كون الشيء لا مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين والجواب ما سبق
من ان لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص
الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية
كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن قابلا لافراد الماهية بالتشخصات الخاصة
المعينة وضعا لمطلق التشخص وان اريد التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق
ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون
عدمه الذي هو ذلك التشخص ولا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا

والامتناع

بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان
هناك مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص كان لتشخصها تشخص آخر
لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى
يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج لا بد له
من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص شيئا آخر وهو من الامور الاعتبارية
لكان له وجود في العقل فكان له تشخص لامتناع ان يوجد ذهنا او خارجا فيتلزم
التشخص وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص شاركه
غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد وان يغاير تشخص آخر وينقل
الكلام اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا انظر اليه من حيث هو امر عقلي وجده
مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد
استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد تبين
بما سبق من ان التشخص تشخص بذاته لا بتشخص آخر زائد على ذاته حتى يلزم
التسلسل واشتراك سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي
واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا تكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة
بالامور الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة
بنفسها فيما عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا تتصور هناك
تعدد اصلا وقد يكون متشخصة بنفسها لا بتشخص مغاير لذاتها وقد يستند
تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فيتشخص في شخص والا لزم تخلف
المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر
وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان
نسبته الى كل الافراد المتشخصات على السواء ولا حالة لان الحال في الشخص
لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له
مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يكون تحققها
وهو يتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في بحث ان كل
حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او
بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا يجوز فيما يكون حالا في
الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محل قيل لو كان تكثر الاشخاص

وكون وجود سائر الاقسام الى الذهن او الى الخارج

تعين مادة ذاته لا تشخص

صدر الحكماء

الماهية

الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد
اخر ولزم التسلسل او لكان نوع كل مادة متشخصا في تشخصها فكيف يتعدد
افرادها الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق و
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا لكن جاز بعضهم
وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه لما جوز ان التشخص
المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور
حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى
متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له لا يخفى انا ان نقول
فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى
لا تناهي للاحتياج في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة واقول
ان كلام المحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات
المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث
مسبوق بمادة فلو توهمنا ان لا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يقال لم ان الامر المتصل نسبته الى كل الافراد
والتشخصات على السواء فان قوا على وجود الممكنات ليست محالا لها ولا حالة
فيها مع ان كل فاعل نسبته خاصة الى منفعل ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة
لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحث يتناول
المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع متحصرة
في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة وهي ما الماهية
نفسها اذ ما يلزم الانحصار وقالوا ان نفوس الانسانية انما تعددت
وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم
المادية فيتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص
بانضمام كل عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية اي مرتبة
كانت لا يتحقق ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين فهم يجوزون ان يتعدد
التقييد امر لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد ويتحصر في شخص خارجي
لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العاميين ان يرفع
عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع ولعله كما في الخاصتين المركبتين

لم تعدد افرادها

يجوز فيها واحد بان تكثر المادة معلل بامور اخر لحصول الاستعدادات متعاقبة

يرفعهما

فلما لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى
امتناع صدق الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى
الكلي وضيعا الجزئية جزئيا لا محالة مع مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله
جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية
هف قلنا لا نم ان كل جزئي له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا
بل قد يكون متحققا في نفسه عن فرض الاشتراك والشخص من هذا القبيل فان
الشخص كزيد مثلا يفصل العقل الى ماهية كلية وشخص ينضم اليها فيفيدها
الجزئية واما الشخص فلي يفصل العقل الى ماهية كلية وشخص اخر فان الشخص
متميز بما عداه بذاته ولاشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية
والاشتراك في العرضيات مع الاختلاف بالذات لا يخرج الى الشخص اخر عدا
ولم يظهر لي تقييد فايدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز بغاير الشخص لان الشخص
الشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشاركات ولانه لا يجوز
ان ينضم كل من الشيئين بذات الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي
لا يفيد الشخص ويجوز انضمام كل من الشيئين بالاخر كما في الطاير الولود
وقد يوجد في بعض النسخ بدل قوله والشخص قد لا يعتبر مشاركته الكلي قد
يكون اضافيا يتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان بين التميز
والشخص عموما من وجه فان الشخص متحقق بدون التميز في الشخص
الكلي الذي لا يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا منا
ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في
الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا
يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم
من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته
في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يتميز
بذلك شخص بل التميز في الصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من الشخص لان
كل شخص متميز ولا عكس كليا والشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان
مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود نوع من الوجودين ولا بعدمه
اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق

اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات بدون التشخص صح

عليه

عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل شخص يصدق عليه انه
واحد ولا عكس كليا وهو اي الوحدة تغاير الوجود لصدق اي صدق
الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه تلك
الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه
واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود
الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما
لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجاد الجسمين الاخريين من كتم العدم اذ
بالتفريق الاول بالكلية بعد وتجوز مكابرة لمقتضى عقل لا يخالطه ولا يجاوزه
قد يستدل على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين
الاخريين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان
الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه البحر بل ليس
كذلك بالضرورة فان البدو والعيان عن ان عادوا الكتب والبرهان اذا قيل
لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة بعض لون حفظناه فقد جعلناه في الكيزان
بخلاف ما اذا صبوا ما الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم
لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء
لما ذهبوا الى ان الصور الجسمية تنعدم بالتفريق القطعي لئلا يكون
التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا اجزي زالت وحدته
هويته الشخصية ولا كان التفريق اعداما وايضا وهو اي ثانيا صدق
الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار
وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها
اي تعريف الوحدة هو الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهو اي
الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف
بالاعتبار بمعنى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف
عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان
والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان

يبطل الوحدة الخصوصية بطل الوجود الخصوصي واذا بطل كون التفريق اعداما في الجرة

حقه الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ما فرضه كذلك لا بد لها
العقل بل قوة جسمانية حيث خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعراض عند العقل
والاخرى بالاعراض عند الخيال لا وجه له واعجب بان المدرك للكليات
والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور وكيفما
تدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صورها الكليات في ذاتها ويدرك
الجزئيات بالآلة اي ترتسم صورها في الآلة فالمدرك للجميع ليس الا النفس
ثم ان تصور الكلي المرتسم في ذات النفس منتزع عن صور من جزئياتها
المرتسمة في الآلات لا فيتزع منها بحذف المختصات صورة واحدة كلية
ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض
للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة
للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف
عندها نظرا الى ذاتها لا اخوذ مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة
اعرف عند العقل باعتبار في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة
اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان لمعروضيهما هناك اي في العقل
والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه ازيد من
ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الآلة واذا اعتبر مع الآلة كان الامر بالعكس
وان كان هذا الادراك للعقل بنفسه اقوى فيه نظر لانه قد يرتسم في
النفس صورة كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات
المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس
معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال
معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في
النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا
لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني
انها ايضا من الامور الاعتبارية عن عوارض الوجود الذهنية على ما سبق
وما يعرضان للوجودات في الخارج والكيانية والكمية فان الوحدة مبدأ
للكثرة لان الوحدة تعينها اذا اضيفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكل

هاهنا تعرض كما ولا الآلة
جزئيات مشتركة ترسم
صورها في تلك الآلات صح

وحدها بامر المرتسم في الآلة
والمرتسم في الآلة اقرب
منها اذ هو عند انظرا
الى الآلة صح

الكثرة ايضا وكل الكليات
مرتسمة في النفس صح

والكثرة مكيلة ايضا والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا الكيانات في الكيلية
فمعروضها اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا بالتقابل جوهري بينهما
فانا نعلم بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لو جعلهما احد عارضي التقابل
يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان
طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا جعلت اشياء متعددة بحيث
يحمل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثرة المتعددة
باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها
الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء لكل كما كانت كذلك والوحدة عارضة
للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء
التي كانت معروضة للكثرة لا هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا
الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب
المنقول توهم هذا الدليل لانه على ان الكثير بما هو كثير واحدة وكذا بين الكثرة
والوحدة وضاده ظاهر واما ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا
بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالانسان والفرس كالانسان والجنس والفرد
او بالجنس كالزوجية والفردية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد
او بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء المكيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية
والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول عنها الشخص غير مقابلة لسلوبها
اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها والحق في قولهم ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون ما يحتج الى لاحظها
العقل في ثانيها الى موضوع واحد شخصي حتى يجوز ملاحظتهما ثبوت كل
واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما
امتنع ثبوت احدهما لا بسبب تعين الاخر فيه لامر من خارج والحاصل انه
يجب ان يكون المفروض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا في محله
هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد بالشخص كالمفروض وليس هذا الاصل
فرض كون الجزئي كليا وهو صريحا بانه فرض محال بالوصفية اقول هذا
دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكر من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود
وحدة ماهوية باعتبار وتشخص لانيتها باعتبار وان الوجود فكل موجود واحد

وحصل في آخر هو معروض
للوحدة فلا اتحاد في الموضوع
ايضا لان موضوع الكثرة صح

بالشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى
يكون الفرض او المفروض محالا لا يمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه
فليس هاهنا الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص فنقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة
باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت ان تلك الاشياء باقية بتعددها
على ما نبين عنه لفظ تاعيانها فتحا رانها غير باقية بتعددها وقد نزل ايضا ان
زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كوز
متعدد متى كسر واحد اعدما لها بالكسر وايجادا لها آخر من كتم العدم في الفرد
يقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فمع الملازمة ونقول تلك
الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية وتحليل
ان الوحدة والكثرة ليستا من التشخصات فلا يزول بزوال احدهما والا
الاخر وجود موضوعهما والا كان تقريبي الماء الواحد في اوان متعددة
اعداما لماء واحد وايجاد المياه كثيرة وكذا كان جميع المياه المتعددة في
اناء واحد اعداما لمياه وايجادا لماء والفرض يقتضي ببطلانها على امر مرارا فان
قيل المياه اذا كانت في اوان فتشات صورة جسمية مفروضة لكل واحدة
منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعن في اناء واحد زالت تلك
الصور بابرها وتحصل صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا منفصل فيها
اصلا كما تقرر عند من يجعل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة
هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل فقط كيف يحمل الوحدة موجودة
في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في
الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان
متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هي الاجزاء المتصلة التي حدثت
بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال فاقول
هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفاتها
ومنصبه على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة
بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا
على ان امر واحد بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان

يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احدهما
بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل في
الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته
باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض
على سبيل النبع الصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف بما يجاوره
كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فان الموصوف الحقيقي
الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبيهة بنفسها
الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما
في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء لا بوصف وذلك
الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وثانيهما
موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف
كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقول الهيولى ليست في ذاتها واحدة
ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ثم فقوله ان المتصف في حد ذاته بهما
لا يمكن اتصافه بالاخرى فلا ثم فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فم
لكن لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا
حقيقيا لكل منهما وثانيها ان الكثرة ملزومة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا
وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانضمام فلازم ذلك
الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحد
ونص ركنه الكثرة انما هو نفس وحدتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقومة
الشيء جاعلة جزءا وعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما اقول ما قررنا اندفع ما قيل
من انا ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم اما بحسب الخارج
فلا نعلمه انه ان عقليا ان واما بحسب الذهن فلا نا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء
بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض
الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثرة مركبة من وحدات بحيث يصدق على كل جزء منه
انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات لكنه لا ينافي التقابل الذاتي
بين الوحدة والكثرة الطارئتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرى

غير موصوف فانه الامر لان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر استحق بذلك الشيء م

لكن ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الصورة بل ما في السفينة لا يقتضي م

انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اجتماع الموضوع كالفرس والانسان
وكالبصر والاعمى وكالاب والابن والاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات
فكيف اذا اتحد نفس الموضوع عين اقول ان المعنى بالامتناع الاجتماع للمتقابلين
ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على
ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا
موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع نقيضه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف
شيء واحد بهما اشتقاقا قوله الخ ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات
تقابل التضاد اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما و
فيهما الطرفين كون احدهما علة للاخر وممكنا لا يجوز ما بان الشيء الواحد لا يكون
في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس
بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر
وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا
وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابل لان الاخران اعني تقابل
السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون
عدما للقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة فلا امتناع
تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء بعدمه وما يقال
من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضدين المقومين
يجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد
لكل من السواد والبياض مع انها يقومها انها نقيض معروض وضعهما اي معروض الوحدة
والكثرة وقد يكون واحدا فلا اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة
لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة كثيرا اصلا كالانسان مثلا
فانها كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث انها انسان بجهة الوحدة ان لم
يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتيته لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم يرتبط لها اليه
يكن خارجة محمولا عليها وذلك بان يكون خارجة عن محمولها كما في
وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان
المدبر وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما لا عارضا لها لانه غير محمول
عليها اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عرضية لا اتصاف جهة

ثم

لا يجامع الضد و

واحدا و

التدبير

الكثرة والوحدة في هذا القسم انما تكون بالقيمية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف
المسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وتوجيه اتصاف
النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريق وصف الماء بوصف ما هو مخلوط به
وان عرضت جهة الوحدة بجهة الكثرة كما في وحدة النفس والبدن الخ من حيث انهما
فان النفس والبدن كثيرة بذاتها واحد من حيث انهما انسان فلا يتعين جهة الوحدة
وهو عارض لذاتي النفس والبدن الذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب
والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض
لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة
لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروض محمول واحد
هو جهة الوحدة عارضة لتلك الموضوعات فقوله عارض لموضوع صفة لقوله محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله كثرة على طريق التنازع اللف والنشر
من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني ما يكون جهة
الوحدة عارضة لجهة الكثرة وهي الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات
جهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم ايضا الاول
واحدا بالعرض والثاني كواحدا بالموضوع وانما تعين بعضهما بالموضوعية وبعضهما
بالمحمولية مع ان الظاهر بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متضادين تجوزا
يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له كل بعضهما بالجميع موضوع كالضاحك
والناطق في المثال الاول وبعضهما بالجميع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني
هذا توجيه الكلام من الشارح المحقق ومعناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد
او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك
العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان
والمحمولية الوحدة بجهة عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالكاتب والضاحك
الموضوعين للانسان فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع لله يعني والموضوعية
الوحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان
يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني هو الايض فان
الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول

ولكن لا يقال هذا القابل لم يتسر يقبل الم كانت هناك سواد وبياض وكانت هناك
حمرة وصفرة الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يتميز
من بينهما هذا ان العارضان بالكون هناك ولم يتعاندا في الكون هناك
حتى قال الم كان هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما يجوز
من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز
ليس حتى لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء و
خارج عنه والاتحاد بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا يجوز في
اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا
الاتحاد بالموضوع ضربا والاتحاد بالمحمول ضربا آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد
بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قوله اي كانت جهة الوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لهما كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لهما كوحدة زيد وعمرو
من حيث انهما ناطق وقد يتخاير معروضا لكن معروض الكثرة لا يتصور ان
لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثرة فهي واحد من جهة ما على ما سبق فالقسم
هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام
لا جزئي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام وحدة تخصه اي وحدة هي
تخص من اتحاد مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات
كثير من حيث الافراد فهو فرد داخل في القسم قيل الواحد الشخصي الذي لا يقبل القسمة
الا جزء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهي
الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع
هو مجرد مفهوم عدم الانقسام قوله فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
لا يكون هو الوحدة الشخصية بل دائما قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم
عدم الانقسام فهي الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم
عدم الانقسام وذلك يتفرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون
الوحدة هي مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة بغير قيد بقول
مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او الخارج او غير ذلك والا فهذه تخصيص
ان كان له مفهوم زائد وضع قوله هكذا وقعت العبارة في النسخ

ذاته لجهة الكثرة فوحدة
ان كانت جهة الوحدة
جنسا فجهة الكثرة كثرة
صحيح

واراد بالموضوع الذات يعني
ان الذات الذي هو مجرد
عدم الانقسام صحيح

والصواب ان يقال والا فقط ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم
الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو فقط ان كان
ذا وضع او مفارقا فيخص ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة
القسمة والا فان قبل القسمة فهو مقدار فيخص ان قبل القسمة بالذات او جسم فيخص
ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه في الهيولى فلا يرد التفريع بالجمل في
احدها طول سواء بان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان
انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب واحدا من حيث الذات كثيرا من حيث الاجزاء
وبعض هذا الانقسام ادنى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقول بالتشكيك
على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من
الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب
مراتبه والواحد بالشخص اولى بالوحدة عما ينقسم وكل ذلك اولى
من الواحد بالعرض والواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام
وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقول بالتشكيك
لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والعدد لفظ مركب جعل اسما لمعرفة
بالعلم والمراد به الجمل الايجابي بالمواطاة على هذا الفرض على نحو الوحدة فكما
ان بعض الاجزاء اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الجمل اولى من
بعض بالجملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو وهو ان يكون الشيئين وحدة
من وجه على نحو الوحدة في الاقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقال جهة الوحدة
اما مقومة او عارضة فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة تتحقق في
اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الكثرة
فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه
يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد قوله ان المراد هو اذا اريد المعنى
الذي ذكره يكون انقسام الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه
من الوحدة فهو في الحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم آخر
اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار
انقسام هذا المفهوم الآخر فالاشرف من بخصوصيته هو هو يكون على الجدوى
وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية فانها مع انها لا يندرج

بما لكن يريد النقض
مرفوعا النقض نظرا الى الكلام
في عوارض الوحدة والكثرة لكن
معروض الكثرة الجسم المركب
وفي الواحد بالجنس
قيل

في هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغايران تغاير
المضاف اليه فان الوحدة في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف
مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي
الاطراف مطابقة والاتحاد مع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيران
شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في الاناء واحدا او
الاجتماعية كما اذا جمع امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون في الشيء
كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان
سوادا او بياضا فصار اسود اجاز بل واضح واما الاتحاد الاثنين بان
يصير بعينه من جزء ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء اخر كان يكون
هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرو او بالعكس وذلك
ممتنع لانهما بعد الاتحاد وان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان
كان احدهما موجودا فقط كان هذا فانيا لاحدهما وباقيا للاخر وان لم يكن
شيء منهما موجودا كان هذا فانيا لهما وحدوث ثالث والكل خلاف
المفروض واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لانا
واعا يلزم لو لم يكن ناموجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود
الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما مع
وجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا انهما
يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان
تحققهما بوجودهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل
قد اتحدا ذاتا اذا وجدا اقول الثاني انما يوجد اذا قيل الاتحاد كان
كل واحد منهما شخصا متخصصا امتاز عن الاخر فان بقي ذلك التخصص بعد
الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متخصص متمايز عن
الاخر بتخصص متمايزين لا واحد وان لم يبق ذلك التخصص بعد الاتحاد فقد
زال عنه ان تخصصه ضرورة زوال التخصيص وان تخصص فيكون هذا فانيا لاحدهما
وباقيا للاخر او فانيا لهما وحدوث ثالث ولا يخفى ان قياس ما مر في الوجود
انما يعد الاتحاد متخصصان بتخصص عين نفس التخصيص الاولين لان كل من التخصيص

الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التخصص لامتيازه احدهما
عن الاخر فلا يكون هو نفسه فالمفهوم هو لينبغي حتى يتغاير ويتحد على ما سلف
من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حملا
بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا ذاتيا على تفسير
والوحدة ليست بعدد ولان العدد لكونه كالقبل الانقسام والوحدة
لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فالنزاع
معنوي بل على مبدأ العدد المتقدم بها لا غير يعني ان كل عدد متقدم
بوحدة لا يعاد ونسمي الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة لا
ست حرات لا بنفسه لا واحد فان تقومت بعضها لزم الترجيح بلا مرجح
وان تقومت بالكل لزم استعمال النوع عما هو ذاتي له لان كل واحد منها
مقوم باعتبار العدد والمشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها
بخصوصياتها قلنا العدد والمشترك بينهما الذي يبقى بحقيقته هو الوحدات
واذكر اعتراف بالمطلب لا يكفي تقومها بالوحدات انه ليس اول من تقومها
بالاحاد وهو الوحدة اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول المقوم بالوحدات
راجع باعتبار لازم على كل حال وانه بل تقوم كل عدد بترجيح الفضل
عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تقومت وحدانها من عشر
سنين وبخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تقومت حقيقة العشرة
بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد الخلاف في حقيقتها واذا اضيف
اليه وحدة يحصل ثلثة وهو نوع لا يتناهى بزايد واحد وان الاثنين
اذا اضيف اليه وحدة يحصل الثلثة وهو نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها
وحدة اخرى يحصل اربعة وهو انه نوع اخر وهكذا كل نوع يزيد عليه وحدة
يحصل نوع اخر والزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع
لا يكون تحته نوع اخر فاختلفوا الحكماء في انواع العدد لاختلافها باللوازم كا
لعم والمنطقي والتركيب والانقسام واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه
بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من السابق يحكم اي بذلك النوع
من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما

بحسب اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد
يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة
عليهما وهكذا والوحدة قد تفرض لذاتها ولما يقابلها فانه يقال وحدة
واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهني او خارجي فله وحدة ما
ولو باعتبار ما سبق من ان الوحدة يساوق الوجود ولا يتم الوحدة
بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية
وقد تفرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق
الوحدة فيختص اي تتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف هي
اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو
وتمتاز بعمرو عن وحدة زيد ويجوز ان معروضها مضافا مشهوريا
الاضافة فيصير مضافا مشهوريا لاتصاف الوحدة نفسها بالتبعية اضافة حتى يكون
معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها
لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها ايضا
وهذا الاعتبار يعني من عروضها مضافا مشهوريا وذكر في شرح هذا المحل
من المتن ما يقتضي منع الجهة وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها
شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين
والى مقابلها بثالث اي الوحدة تعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس
الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة ثانيهما باعتبار
حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة
للكثرة ما قوله ـــــــ اي الاضافتين الاولى والثانية بالحصر اما
واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عرض هذه الاضافات لا
اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة
كذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة
لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة
ما يتخيل عروضه لها اي للوحدة واراد بها عنهما معروضيهما من المقابل
المتنوع الى الاضافة الاربعة اعني مقابل السلب والايجاب وهو راجع
الى العقول ـــــ والعقد والملكة وهو الاول ـــ ما خوذا باعتبار خصوصيته

ما لها الى الضدين وهما وجوديان وتماثلهما وما قيل في التحقيق والمشهور ان الضدين
المتعاقبين ـــ الحكم الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما المثلان والا
فالمختلفان والمخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتضادان اللذان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج تضاد المتضادين
وان امتنع اجتماعهما امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة ما يمكن اجتماعهما و
دخل قيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة ما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وقيد
وحدة المحل مثل الحلاوة من اذا امكن اجتماعهما في الوجود كما في الردي وسواد الحنطة واما
القيد وحدة الزمان فقد درك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد كما انه قد يقال
ولو على سبيل التجوز يجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فخرج
عنها الترجيح الجزئي في الاجتماع فخرج المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر او لا الاول
ان اعتبر فيه قبوله الى قابل ما اضيف اليه العدم فعدم ملكة فان اعتبر فيه ان يجب تحققه
في وقت اتصافه بالامر العدمي فهما عدم والملكة للمشهوري وان كان الموجب ما هو عدم الفيض عن
شاء في ذلك الوقت ان يكون ملتبسا فان الصبي لا تتهيأ لذكوره وان اعتبر فيه ان من
ذلك ما لا يعتد بذلك الوقت كعدم الفيض عن العقل او يجب ان يجب وجوده كالنفس
او يجب القرب كالنفس بالقوة او البعد كعدم الحركة الارادية فهما العدم والملكة
الحقيقيان وان لم يعتبر فيه شيء الى قابل فسلب الايجاب باعتبار افتقاره الى المحل القابل وهذا
معنى قوله وهو الاول ما خوذا باعتبار خصوصيته ما والثاني ان لم يحتمل كل منهما الاتصاف
الى الاخر فهما المتضادان والاخص الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متضادان فيما عدا في الغاية وكذا
الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد الطبيعيان بالمتضادين والضدان هنا
المعنى يعمان الحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري
من الحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا
معنى قوله ويتكرر معنى ما قيل في الحقيقي والمشهوري والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما
ما وجوديان اما على الاول اما ان يكون احتمال كل منهما الانقلاب الى الاخر فهما المتضادان
وان لم يكن احتمال الانقلاب الى الاخر فهما وجوديان اخريان وجوديان اما ان يتعاقبا
على قابل فهما وجوديان فهما عدميان كالعمى والبصر والاول ما يجب ان العدم المطلق لا يقابل

وبقيد مع

قوله لم
يجوز ان يجتمع الضدان
بل يجوز موضوع قابل و
تقابل تضاد الوجودية صح

فظهر ان الضدين
اعم من المتضادين

ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في
وجود متغايرلما اضيف اليه العدمان واما الحق فهو ان انتفاء البصر قابل لهما فان اريد بالاعمى
سلب انتفاء البصر فما هو قابل لهما فان اريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار
بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب
اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مقابلا لاخر وعلى تقدير
عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكيتهما اعني المضافين الذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما اما
فيستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب واما اذا كان
احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يتعاقبان على محل واحد كعدم الحركة
فانه شاذ ان يكون مع عدم قابلية البصر فان ملكيتهما اعني قابلية البصر والحول متضادان
عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون خاصا
ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقديرين الثاني لا يصح قوله لا يجتمعان
في كل موجود متغايرلما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد بالاعمى سلب
انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه ودخول سلب
انتفاء البصر متوقف عليه فعلى هذا لا يجوز ان يفسر بما وان كان مستلزما لهما فلا يجوز
مجرد دخول السلب في اللفظ فقد يحتمل لا يصدق وواما ثالثا فلان مفهوم الاعمى لم يؤخذ من كل
واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل للمفهوم الخاص عنه
سواء كان انتفاء مفهوم الاعمى سلب عدم البصر او بينهما ادمع قطع النظر هاذين من تحصيل
بحكم العقل بالتقابل بينهما وما هو بيان واما الانتفاء لكن اذا كان الاخص من مطلق انتفاء
والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب
القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد بان تقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية
مع الحرية تقابل السلب والايجاب فلا نسلم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ عرضان يثبت تقابل
بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فمسلم
لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عاما شانه ان يكون
بصيرا وثالثا بانه عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس واحدا في العدم والملكة
ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر بينهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجود فاجيب
بان المتقابلين حقيقيان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم

احول

مخالفان في المحل فلا تقابل بينهما وتردد بين الكلام في وجود الملزوم بمحل وانتفاء اللازم
عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السكون اللازم عنها عنه وعلى ما ذكرنا من
تعميم يدخل العدميان اذا كان احد جاسنا ظاهرا كالعمى والاعمى في السلب و
الايجاب واذا اعتبر احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا اعتبر العدمي عدما للوجودي كوجود
الملزوم وعدم اللازم يريد خلافا في المتضادين وعلى هذا لا يصح قولك العدمي والاعمى
المتضادين وجوده بان فرد ان جنسهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل
اراد وابه المحل المستتبع من المحل ولذلك صرحوا بان الاضداد في الجوهر اذا لا موضوع لها
واعتبر تعدد المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اعتبروا التضاد بين الصور
النوعية للعناصر ويظهر من هذا ان المراد باجتماع اجتماعهما في ذات على ما ذكره جمع
هو اجتماع الاجتماع يجب الحلول فيه لا يجب التصدق في كل عليه فان اجتماع الاجتماع
يجب الصدق قد يجتمعان تباينا فلا يدخل هو لا ذان والفرس في تعريف المتقابلين فيجاب
مفهوم الياس والاياس فانه يصح اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل
ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فانه قولنا كل حيوان انسان نقيض قولنا
بعض الحيوان ليس بانسان وضد قولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال
النجم والشفاء فليس الكلي السالب مقابل الكلي الموجب مقابلة التناقض بل هو مقابلة
من حيث هو بالتبع لمحمولي متقابلين اخرى فظهر هذا التقابل فتضاد اذا كان المتقابلان
محلا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالسواد والبياض في احيان الامور اتفق
كلامه ثم اذا لا يجوز اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر نسبة الاقتضاء من موضوعها
ومحمولها بالثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من المحل ههنا ما يجب حلول الاعراض في محل
والصور في مواد عامة ما هو اعتبار التضاد في المحل بالجوهر الاعتبار قال النجم في الشفاء
ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يجتمعا الصدق والكذب كالموجبة والسالبة
والاكثر يكون ذلك جزئيين وذلك يجب فيهما ان الطرفين المتقابلين على موضوع
واحد في زمان واحد معين وقال محققوا ان من التقابل الايجاب والسلب وهي الجهة
وجود لكن معنى كان سواء كان لا وجود وفي قصده لا وجود وفيه نظر اقول وجه
نظره يتحول بدفع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه وجود على نوع
يكون اللاحق سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق ضرورية

باعتبار وجوده في الخارج او وجوده في غيره او على سلب الوجود اي معنى كان سواء كان صحيحا

فهما في المعنى قضيتان بالفعل او مقيدتان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس
ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس جزئيا هو مفهوم
كلي لامتناع صدقه بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة فهما اذا لا ينصرف ورود سلب
او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى
مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع
يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس
الماخوذ ان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتداخلان على ذات
واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل
او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت
ينقل الكلام الى مفهوم اليابس والله يابس الماخوذين على هذا الوجه الاخير فهما
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب
في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور
ورود هما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول بالعقد يعني
ان الايجاب والسلب امران عقليان والمراد اعلى الفرس التي هي عقلية انه فاذا
حصلا في العقل كان كل منهما حينئذ اي اعتقاد او ادراك جزئيا مباينا كان كل
من العبارتين قولا مشتملا على مفهومي اليابس واللايابس اذ لم يعتبر معهما نسبة يتصور
فيها سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل السلب والايجاب فظهر انه
ليس من الاقسام الباقية فوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن
الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد هنا يحصل ذلك الاشكال بالكلية فان
قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء
من الانسان بحجر ان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الحيوان غير الحكم في الحجر
وفي الثاني لا وجود الحيوان غير الانسان فما عد الشيخ من تقابل الضد قلت
يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للآخر على
ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان
السلب الكلي هو رفع الايجاب الكلي الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي بالسلب
الكلي مع الايجاب الكلي متقابلين قبل حد هما عدما للآخر فيكون تعقل احدهما

تا ذو ابنود ذو كونين ابطال
كما تو اذ باف از تو لشي اي

في الصدق

محل نقلت من تحقيق
الايجاب والسلب لعدم
ان يكون كما نحو

مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول
عليه ايراد ما قيل ان اطلاق الضد على الكليه لاجل المشاهبة مع الضد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حتى يقابل هو من
من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التضاد ولعل منشأه ما وقع عبارة الشيخ
على ما نقلنا وانما من نزل نظم هذه التقابل تضاد اذا كان المتقابلان تماما لا جهما
صدقا البتة لكن قد يجهان كذبا كالاضداد في الاعيان الامور المقصود الشيخ ان التضاد
الكلي تضاد بين الامور المتقابلة لا انها بين الصفة الحكمية التي هي امور عقلية بين التضاد
بين الامور الغير كالسواد والبياض وما كان هيهنا مثل ان يقال ان التضاد جنس
التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المتضايفات كالتجاور والتكافؤ وغيرهما فكيف
يكون نوعا منه ربما تخصه اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضاد
باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض لمفهوم التقابل فخصه
التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لمفهوم التقابل
اخص منه على نحو كون مفهوم الكلي من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه
معروض لمفهوم جنس الجنس اخص منه بالحقيقة يكون الكلي اعم والجنس اخص فاذا اخذ
المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض ايضا كان اخص ايضا وكذا يجاب بان مفهوم
التقابل من حيث هو هو اعم افراد التضايف واخص منه من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده لا يمنع ان ما يجب مفهوم مندرج تحت الجنس ولا
يندرج تحت من حيث الصدق هو ما يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فيلزم
من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت
الآخر وكذا الحال بين مفهوم التقابل والتضايف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه
على افراده اعم من التضايف ومن حيث هو هو مندرج تحت التضايف وفرد من افراده
فان قلت ما ذكرتم انما يتم اذا كان ذاتيا لكان في مجاز فلا يمكن ان
لا يصدق ذاتيا الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا
لمفهوم التقابل الذي هو عارض لافراده لم يكن صدق التضايف الا على عارض
تلك الافراد اي انما يصدق عليه بذلك ثم مفهوم ذلك قيل وقوله فيه نظر لان
مفهوم التقابل ان التضايف لكن ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل
فان صدق التقابل على افراده انما هو صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انما

او نقض من حيث انه موجود
لكنه الوجود اما محمد
على كل الوجوه ثم

ولا اقوى فى ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام غاية ما فى الباب ان يكون مدققا
على الاقسام مدققا عرضيا وقد يقال فى شرح هذا المقام اراد بالجنس الاشياء الاربعة
يعم ذلك مندرج تحت اقسام الجنس التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل
قد يعرض لمفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف
وجنس له ومن حيث انه معروض محصة من التضايف اخص منه لكن يشكل وقد وقع تنبيه
عليها بالتشكيك اى مفهوم التقابل على اقسامه لا يجرى بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان
المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا فى الماهيات
الاعتبارية او يقال المعنى بالجنس على الاعم الغالبى واستدل على ان التقابل اقوى جنسا
لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقل ما هو فى التضايف كان التوقف
فى التضاد وما فى الباقين فى قوة الامام اما عدم تعقل ماهية المتضايفين وان لم يجز
بالاستتباع اجماعا وذلك يوقف عدم تعقل المتضايفين بالتقابل وهذا انما
يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات المتقابلين كالسواد والبياض مثلا
ولا كلام فيه انما الكلام فى انه هل هو ذاتى لاقسامه التى هى عوارض تلك الذوات
واشدها فيه السلب يعنى ان التقابل السلب والايجاب اشد فى مفهوم التقابل
مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان ما فى الشئ
اما وضعى او ما يستلزم وضعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشئ قطعا ولا
شك ان مساواة رفع الشئ معه انما هى لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع
النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمساواة بلا توقف وان سلمنا لزوم رفع
الشئ انما يتحقق على التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ
مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم الاول لم يحكم بالاستلزام لرفعه الحكم بالاجتماع
بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر الاستلزام لرفع المفهوم الاول لمجرد
ملاحظته فيه بالاستلزام اجمالا ولا فيه جهل الشعور الاجمالى بخلاف ويظن ان
الحكم بالمساواة لذاتيهما حين ذلك قيل هذا اذا اعتقد بالاستلزام
قطع النظر عن جميع المعانى الخارجية عن مفهومه مع ذلك فاذا اعتقد من المتضادين
خبر ويظهر بما ذكرنا ان المساواة الذاتية انما هى بين الايجاب والسلب وان التناقض
يجامعها ايضا فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثانى ان سلب
الحكم بالتقابل اثبات الشرط صدقهما على ذات واحدة لا يجامع ايضا شيئا لمزاد

مفهوم التقابل والتضايف
قوله وقد يقع تنبيه راجع
الى التضايف بعنوان
مفهوم التقابل جنس صح

رفعه انما يتوقف على رفعه
اذ لولا الاستلزام لم يتوقف
قطعا لا يستلزم صح

بعد فان حقيقة ذات واحدة بل انما هى الايجاب الخبر فاذا انحصرها فى سلب الخبر فى ايجاب
وكانت المنافاة محققة من الجانبين انحصر فى الجانب الايجاب الخبر فى سلبه ولما انحصر منافى
الجانبين فى سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين قد
اعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا شئ من سلب الخبر الايجاب ان يصدق
قولنا لا شئ من ايجاب الخبر الا سلبه وكون المنافاة محققة من الجانبين لا يقتضى الا
ان ايجاب الخبر ينافى سلبه واما انحصار منافيه فى السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب
الشئ ينافى ايجاب الخبر وان سلم انحصار منافى ايجاب الخبر فى سلبه لم يلزم ان لا يكون
تقابل السلب والايجاب اقوى اذ المعتبر انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد
من شئ هو اقوى منه الثالث ان الخبر مثلا عقد ايجاب وعقد السلب وعقد الايجاب
والاول ذاتى للخبر والثانى عرضى لانه خارج عن حقيقة الخبر وعقد السلب يرفع
عقد الايجاب وعقد الايجاب يرفع عقد السلب والرافع للامر الذاتى اقوى مما
من الرافع للامر العرضى وقد يقال بان العرضى اذا كان لازما كان رافعه
للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرفع
بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة الاختيار فى التاثير الى غير لانا نقول ان
ان الاقوى يتحقق بواسطة تحقيقا اقوى من تحقيق اثار الضعيف المباشرة فلا يكون
الحال هنا كذلك وفى بعض الشروح واشدها فيه التناقض بدل قوله واشدها فيه
السلب ووجه بان التضاد شروط غاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع وقد
يكون لا يتحقق غاية خلاف وفى الثانى الذى بان يكون احدهما مرتفع سلب
الآخر وجه بان ذلك الامر اذا اعتبر فى التضاد الحقيقى والثانى انما هو التضاد المشهورى
على ما سبق وقيل لان الاجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة
فان اراد الزيادة جاز الخلاف فامره سامر وان اراد اجتماع من ذلك فالعدم
الكلى والتضاد ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التقابل هو
التضاد لان الجزئين القوة والضعف فى الضاد من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية التخلف وتجافى الجزئين وقال الاول
التناقض هو تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين
القضايا هو التناقض وما وقع فى كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين
بحيث يقتضى ذاته صدق احدهما وكذب الاخرى فاعتبر من عليه يعنى المحقق

لا يكون صح

ما السبب منع الاجتماع

بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضايا
يخرج عن الجمع ثم آمنوا وبان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها
وانما خصوا التخصيص بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة
على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم
ولما لم يجلي لهم التناقض بين المفردات غرض يعتد به بل لم يجز لهم انما هو التناقض
بين القضايا بحيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب
في العلوم التحقيقية بل في اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاشكال لا جرم خصوصا
تقرير التناقض بين القضايا وبقوا في غرضهم الواه على ذلك وكذلك فرعوا
التناقض بالمفهومين المتناقضين لانهما اجتماعا وارتفاعا مبنيان على ما ذكرنا اولا
وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يجز صدقه
على شيء ونفي الفرد حرف السلب جعل هناك مفهوم يمكن صدقهما على ذات
واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في بحث
عدول القضايا فلا يكون متناقضين لانهما المفهومان اللذان لا ينبغي اجتماعهما
وارتفاعهما لا ذكر نا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك هم ان فرد التناقض بالمفهومين المتناقضين لا ينبغي
وادعى ان التناقض اما في الصدق والاتفاق كما في القضايا واما في المفهوم فاذا اتضح
فرد التناقض بالمفهومين لا ينبغي واحدي التناقض اما في الصدق والاتفاق كما في القضايا
واما في المفهوم فاذا جعل احدهما الى الآخر كان في نفسه اشد جدا منه من جميع
ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين و
بعد المعنى قيل رفع كل شيء بنقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
لا قد ذكرنا انهم يجوزون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او
بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تمييز معنى لفظ الى تمييز ذلك اللفظ
الذي يؤدي ذلك المعنى وتحقق التناقض في القضايا بالسرابط فان بين ان تحقق التناقض
في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا
من غير اشتراط في ذلك شرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه
لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان
ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل

يقع

الجزء الكل

ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها
كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا
وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الخمر مزيل
العقل بشرط كونه ابيض وليس بمزيل بشرط كونه اسود او زيد باب الدار وليس
باب البيت او عمرو اسود وبعضه ليس باسود كلا او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر
بالفعل بعد تأمل بذلك بان مناط هذا الاشتراط تلك الترابط الثمان انما هي
في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فيشترط فيها بعض الفيه بشرط تابع اي
شرط مجامع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى
جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه لجواز مع تحقق الترابط
الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان والجزئيان صادقان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان
وفي المهملات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا يجب لا يمكن اجتماعهما
صدقا كذبا بل يكون احدهما صادقا فرد الاخرى كاذبا لانه لو لم يكن الاختلاف
بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق المتكثرين وكذب الضرورتين مع تحقق مادة الامكان
مع تحقق ترابط الشرط المذكور اذ يصدق بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا
شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف في الجهة ولم يكن بالشرط
المذكور لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الترابط المذكور لا
يتناقضان في المادة المذكورة وذلك لان الاختلاف بحسب الجهة الحقيقية المذكورة و
كذا المطلقة العامة مع الاخص في المادة المذكورة يتناقضان لا كذلك والسر في ذلك
ان نقيض القضية رفعها بصيغة ما دام اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة
والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك
الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع
الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما
بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد في اخذ النقيضين فلا ان رفع
الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما وعلى هذا القياس فعلم ان اختلاف
الجهة على اي وجه كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها
فاخذ نقيض القضية ان ينفي عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على المحمول

نزاع

بالامكان لا شك الا في امر الانسان بالامكان بكاتب وكذب بعض الانسان نحو صح

مع ان الكلية والضرورية في المادة المذكورة متناقضان نحو تحقق الشرائط التي المذكورة صح

ولا اطلاق ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا صح

قصدا الى سلب معناه فلا حاجة في ذلك النقيض الى الاتيان بالشرائط المذكورة والى
التفصيل الذي يورده المتطفرة في نقيض تلك الامور على ما ذكرت فان النقيضين يجب
ان يكونا متحدين في جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احدهما سلبا وفي الاخرى
ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في النقيضين انهما متناقضان ويغلط
مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشترط لها الوحدة الثمان تحصيلا
لذلك الجمل اعني اتحاد النقيضين وعدم تغايرهما الا بالايجاب والسلب لئلا يغفل
عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين النقيضين ولهذا يظهر ان
دعوى الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او
الى اثنين اعني الوحدتين الاوليين او الوحدة وحدة اعني النسبة كما فعل بعضهم
ردها الى التفصيل الى الاجمال وتفويت المقصود هم واما اشتراط الاختلاف في
الكم فلما علمت ان الجزئي الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب
كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان وبعض شيء من الانسان
بحيوان متناقضان لاتحادهما بالايجاب والسلب والحاصل ان لا
تشاهل بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ
النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض فرضهم من ذلك
تحصيل مفهومات القضايا من عند انفسها ولوازمها الماهية الحاصلة
يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مفهومة يسهل استخراجها في العكوس
والافيسة والمطالب العلمية هذا ان قلت في المرجحات لم يذكروا ان
المطلقات الشخصية والمحصورات يتاقضان بعضها بعضا ويكفي تحقق التناقض بينهما
اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا
مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما متوقف على اعتبار الجهة
والاختلاف فيها فكانه قال تناقض القضايا بالشرائط يتحقق فيها مع قطع النظر
على جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في التناقض التحصيلات
يكون فيما دون المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج
بحسب الكمية والكيفية على حد تقاصر اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات
واذا اعتبر العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا صحت القضية معدولة ثم

بعضهم ان المعدولة لا يمكن محمولها عدم ملكة لان مركب كل السلب مع لفظ
محصل فلا يعد اعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة
اما بحسب تخصيص نوعها وجنسها كما كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان
محمولها عدميا اي عدم شيء في ضمن سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي
وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف اليه العدم بوجه من
الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجوديه صدقا
لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط لا يمكن ان يصدق
الكاتب واللاكاتب على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة و
يجوز كذبهما معا اذا الموجبات انما يصدقان عند وجود الموضوع فيما كذبهما
لامكان عدم الموضوع واذا كذبا صدقا متقابلا لهما بالضرورة وهما السالبتان
مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد
ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالنوع المستلزم للناطق
او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو
مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر يتوسطهما كالنفاق الخالي عن السواد
والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو من الضدين لكن
عند الاتصاف بالمتوسط سواء عبر عن ذلك المتوسط باسم وجودي كالمزاج
المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب
الطرفين كما يقال لا حار ولا بارد ولا جابر ولا نصف بحار متوسط بين العدول و
الجور وما قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك
اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد الضدان لان الاضداد
وان كثرت لا تنحصر وغاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس و
متروك في الانواع باتحاد الجنس فان الانتقاد بين الاجناس اصلا ولا بين
انواع تحت جنس واحد تحت جنس واحد اما التضاد بين الانواع لا غير المندرجة تحت
جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما
القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر
فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة

ليسا ضدين بل هما عدم ملكة فان الرد بل عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان
الشر هو عدم الخير بنوع ما وايضا بان تلك الامور ليست اجناسا لانحتها فانا نقول
الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر والفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها
خيرات او شرور او فضائل او رذائل قد ثبت تضاد بين الاجناس بل بين
العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وحمل
الجنس والفصل واحد جواب دخل مقدر تقديره ان يقال كل واحد
من الضدين يتحصل على جنس وفصل والجنس واحد فلا يجب دخول الضدين
تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج
فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مباين لوجود
الآخر في الاعيان بل يكون كل منهما موجودا مباينا بالوجود للآخر فاعتبار
العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول
الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان
لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول
وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كعدم الجنس
والفصل فانهما متضادان مع انهما من قبيل المعقولات بل بين الامور
العدمية اعني ما يكون العدم جزء المفهوم منها كالامس من مثال عدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير وسلمنا ان التضاد لا يكون الا بين الامور
الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى
ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع
في الاعيان ولكل من الجنس والفصل ايضا هذا المعنى وجود في الاعيان
واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولهم تعريض
هيهنا من اقسام التقابل للامتناع ولهم بيان احوالها لان البحث الاضافة
يجيء مفصلا في مباحث الاعراض الفصل الثالث في مباحث العلة والمعلول
كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فاثر علة ذلك الامر
والامر صادر فهذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية وما دية و
صورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده
ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون

لا يقع التضاد ولا يرتفع فيهما فانهما تضادا وانما يقع بالفصول والفصول لا يجب امرا مهما يجب جنس صح

اما وحدها او ماخوذة مع غيرها والاصدق على غيرها من العلل والاصدق عنه حتى منها فانها غير مؤثرة فلا يصح العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية صح

الشيء به بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل
في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية الحاصلة
اذا حصلت فيخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين
تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول في نظر لانا لما تحقق فيها
فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق
فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق فيها فالصواب في الجواب
ان يقال لا نم ان صورة السيف حاصل في الخشب واما ان يكون الشيء
بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يحصل
الاجسام من المادة والصورة الجوهرتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض
التي توجد بها امر بالفعل او بالقوة وهما ان العلتان الماهيتان داخلتان في
قوامها كالجنس والفصل فانهما عنوانان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لها
عن الباقي المشاركين ايضا في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما
ما منه الشيء كالباني للسرير وهو الفاعل القريب واما لاجله الشيء كالجلوس
على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان
باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لانه يوجد
الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون
فعله الا واجبا ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يجيء فائدة فعل الموجب
غاية يشبهها بالغاية لتحقيق الوجه على غاية الفعل وغرض مقصود للفاعل
بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله الغاية انما يكون علة بحسب وجودها
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لها لترتبها عليه وتأخرها
عنه في الوجود فلهما اعني الغاية علة ما العلية والمعلولية بالقياس الى شيء
واحد لكن بحسب وجودها الذهني والخارجي وصحيح جميع ما يحتاج اليه الشيء
يعني ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا يعني ان يكون مركبة من عدة اجزاء
تامة واما فرضها الجميع عاقبة لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا شرط امر في تأثيره لا تصور
مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالمركب لازم لانا نقول
علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يتصف بالامكان لم

كما في صورة الصورة

امور بسيطة

لم يطلب لعلة فالامكان ما خوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيا ممكنا
نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى
هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء
من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة
مع كونه صفة للمعلول وصفا فيه لم يلزم محذور اصلا وايضا لما كان الامكان
من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير
بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي بينه يكون جزءا من علته
التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة
عليها اجمع مجمع المهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كون
علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه فيكون اذا كانت العلة التامة جميع ما
يحتاج اليه الشيء ومن جملة عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة
للشيء معدوما ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو الباطل
لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم
المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز
ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر
في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود بشرائط
في تاثيره باقتران امر وعدمه فلا يلزم تاثير المعدوم في الوجود ولا
يفسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود
وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف
عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع من الدخول فانه كاشف
عن وجود قصاد قوام يمكن النفوذ فيه كعدم الخرق المانع لنفوذ السقف
فانه كاشف عن وجود مسامة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرائط الوجودية
ربما لا تعلم الا بلازم عدمي فيعرف بذلك فيشتبه الى بعض الاوهام ان ذلك
الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع
لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل
للمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعدات لا بد

فان قلت والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا و
الا يجب عدمه معا كالمعدات

من عدمه الفاعلي على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر
العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالشرب للصباغ والآلة كالقيود
للنجار والحاوي كالخيس للنشادر والوقت كالصيف للذي يصيح الادم والقابل
الذي ليس جنابه كالجوع للاكل وعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق
والمحل مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكن له
محتاجا اليه وخارج عن المطلوب اذ ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء
واجب بانتفاء الحقيقة من تحت العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا لفعل
معهاد قد يحمل من تحت العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والقابل ولا يكون كذلك الا اذا انتفى الزائد وارتفع المزاحم وضعهم
من جعل الادوات من تحت الفاعل وما عداها من تحت المادة فرد بانا لما
ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالقبول لكن كل ما ذكرنا
يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للعلة ولا ما منه ولا ما لاجله
ولا يعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه الا المقسم ولا
يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا
الى القابل بالقبول والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا
بواسطة احتياجه اليهما فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم
هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء آخر وهو انه كان يجب ان يجعل
العلة الفاعلية من تحت الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في الوجود المعلول
وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثر فيه وهو الغاية ومنهم
من جعل الغاية من تحت الفاعل وجعل هذه المذكورات شروطا وقالت ان تعمل في فصل اقسام
العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزءا او خارجا عنه والثاني اما منه الوجود
واما لاجل الوجود والاول اما ان يكون وجوده موقوفا عليه
وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد وهو منهم من قال الثاني اما
ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا
حاجة الى ذلك لان الكلام انما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر
لفظ العلة مطلقا يراد به العلة الفاعلية ويذكر الباقي باوصافها او باسماء
اخرى كالفاعل والغاية والغرض فالفاعل مبدأ التاثير وعند الحكماء جهات

مؤثرية الفاعل ثم قسموا
الفاعل الى ما
يكون مؤثرا في وجوده

لعله المعد جزء او يكون دخيلا
على ذات مادة وطبيعة وقابلية

التأثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه
التأثير وهي علة مستقلة وأما منه أيضا يجب وجود المعلول وإلا لطفع نفي وجوده
معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان إن كان
الآخر لم يوجد في ذلك الزمان الآخر لم يكن مستجمعا وإن لم يكن لآخر لزم ترجيح
أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح لأن الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين
الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من أنه لم لا يكون هنا ترجيحا بلا مرجح من الجانبين
وإنه جائز عند بعضهم أما المستقل إتفاقا هو الترجيح بلا مرجح لأنا نفرض أن الإرادة
أو مقتضاها الكلي نفس شرائط التأثير فوجودها في زمان معا فلا يتصور ترجيح
مخصص بأحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح
وإنه باطل بديهة وإتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم أي لا يجب أن يكون
وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم
إلى الحادث أقول إن المناد من علة الجواز أن وجود العلة المستقلة يجوز
أن يقارن عدم المعلول لكن ذلك لا يقتضي أن يجب وجود المعلول عند
وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة أعم من أن يكون
وجود العلة مقارنا لوجود المعلول أو مسبقا به لأنا نقول إذا وجد العلة
بجميع ما يتوقف تأثيره عليه فإما أن لا يوجد المعلول مقارنا لوجود العلة أو بعد
زمان فالأول باطل لما مر وإن كان الثاني فلا شك أن هذا الزمان
منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض أجزائه الأسبق إلى استناد بعد تمام العلة
ووجوده بعد هذا الزمان مع إمكان تقدمه ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا
لوجود العلة ممكن فوجوده بعد وجود العلة ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده
مقارنا لوجود الفاعل أيضا ترجيح بلا مرجح لإمكان وجوده بعده لأنا نختار أن
وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان مع بل
يجب مقارنتها وعكس هذا يعني أن يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تأخره
عن مقارنه فإن قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث إلى القديم لتأخره عنه
بالزمان قلت من علة ما يتوقف عليه تأثيره القديم في الحادث شرط حادث
مقارن لأثر الحادث كتعلق الإرادات عندنا والحركات والأوضاع عند من
الفلاسفة فيكون القديم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لأن الفاعل

ما فرضناه مستجمعا

مستجمع بجميع جهات التأثير فإن قيل الضرورة قاضية بأن إيجاد العلة للمعلول لا
يكون إلا بعد وجودها ووجود المعلول إما مقارن للإيجاد أو متأخر عنه
فيكون متأخرا عن وجود العلة فلا يكون الإيجاد بعد وجود العلة المستجمعة بجميع
ما يتوقف عليه التأثير بعدية بالزمان ولا يجوز بقاء المعلول بعده أي بعد
الفاعل يعني إذا انعدم الفاعل يجب انعدام الفاعل يجب انتفاء المعلول وهذا
الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل إنما قصر عن المعد من المادة والشرط بعدم
المانع وإلى هذا أشار بقوله وإن جاز في المعد أما المادة والصورة فلا شبهة
في أن المعلول لا يبقى بعدهما لاستحالة الكل باتحاد جزئيه بديهة وأما الفاعل والشرط
وعدم المانع فلا يبقى أيضا المعلول بعدها لأن الإمكان متحقق في جميع الأزمنة
فوجب أن يتحقق معلولها الذي هو إيجاده الموثر في جميع الأزمنة أيضا فيكون
المعلول في جميع الأوقات محتاجا إلى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من
وجود الشرط وعدم المانع فإذا زال شيء منهما في وقت فقد زال ما يحتاج
إليه وجود المعلول في ذلك الوقت ضرورة وجوده أيضا لامتناع تحقق المحتاج بدون
المحتاج إليه وإلا لم يكن محتاجا إليه وأما المعد فلما كان احتياج المعلول إليه من
حيث عدمه الطارئ على وجوده فبعدمه الطارئ يتحقق تمام العلة فلا يكون دوام
المعد مقتضيا لدوام المعلول بل مفضيا إلى وجوده فإن قلت على ما ذكرت يجب
انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص تدل على عدم الوجوب قلت لعله
أراد بالجواز الإمكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وإنما اختار
ذكر الجواز هاهنا لفظا لجواز أقول هكذا قيل وفيه نظر لأن هذا الكلام إنما يصح إن
لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل إنما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وإن جاز في المعد وإن يجب
في المعد يعني وإن يجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى هنا ثم لو
قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لأن العلة تم بانعدامه فكان معنى العبارة أن
يقول وإن وجب في المعد دون وإن جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم
أن المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز أن يجامع وجود المعلول
بخلاف المعد القريب فإنه يجوز أن يجامعه والصواب أن المعد سواء كان قريبا
أو بعيدا لا يجوز أن يجامع المعلول لأن المعد ملزوم الاستعداد ذات وشيء من

صورة

الاستعداد وإن المعلول لا يجامعه ولا يجامعه

مستعد لا يجامعه لتفاوت مراتب

لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستناد هو القوة المنافية للفعل وكذا يلزم
ايضا لا يجوز ان يجامعه وآخر من بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع
اوقاته الى علة مالا الى العلة الموجدة له اولا حتى يعدم باعدامها ومن الجائز ان
ان يكون للمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدت احدهما
انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول غير خالية
انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما تام على امتناع اجتماع علتين
مستقلتين معا لا على البدل وكذا يلزم من صحة الشرط عدم المعلول بجواز ان
يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان
مستقلتان على سبيل البدل تحقيقا للاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو
وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان لم يوجد احدى تلك
العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فيصير مستقلا في
المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى
علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل
الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ
يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستحيلين المذكورين
يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعدها
وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما تم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير وتعدد
الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه
قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه فلك اذا توقف تاثيره على هما لا
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على
احدهما بخصوصه زال بزوال ويكون تاثير المشروط بخصوصية الاخرى تاثيرا
آخر ونحن ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع فانه اذا كان
المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم
المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال
ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر

بتاثير آخر انتهى كلامه اقول وفيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام
العلة الاولى لان انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود
المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا
ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق فمحال
ان العلة الثانية لا يفيده واستقلالها لا ينفي ذلك وان اراد باصل
الوجود نفس الوجود الجامع مع ان يكون في الزمان السابق او غيره فنختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية
قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية
الذي هو انما العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو انما العلة
الاولى لا يقال على هذا لا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان
الثاني اي استمرار وجوده لانا نعني للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد اصل
الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني الاول لكن لما
وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين ما في
وجود المثلين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك
لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نختار انه يجوز ان يكون لمعلول واحد
علتان تفيد احدهما اصل الوجود دون آن انعدام يوجد علة اخرى تفيد
بقاء الوجود والحاصل بالعلة الاولى فح فلا يلزم ان لا يكون العلة الاخرى
مستقلة فلا يمكن ان يقال انها مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول
بعد انعدام العلة بالمعنى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على
امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله
ان انعدام المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم ان انعدام بانعدام الاولى يثبت ما ادعينا سقط هذه الاشكالات
واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخرى
تاثيرا آخر لو تم فدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
مستقلتان على سبيل البدل تحقيقا للاجتماع بان يكون كل واحد منهما

بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى لا يكون مستقلا لان الحصول الحادث لا يفيد

حاصل بالانتفاء وبالاستقلال لا يتحقق لما لم يكن لواحد شخصي علتان مستقلتان

بحيث لو وجدت في ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول
اما ان يتوقف على احدهما لا بعينهما فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا
تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصه فيمتنع ان يوجد المعلول
الا بوجودهما فلا يكون الاخرى علة صفة والحل منع المقدمة القائلة اذا لم
يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء
يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الحمل عاهو
علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو
اما فاعل لوجوده او شرط لرجحان الابن يبقى بعد الاب وكذلك الماشرة
فاعلية او شرط لتحرية الماء المخصوص بمايع بقاء الحرارة بعدها فيبطل ما
ادعوه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة
مخصوصة وحركة مخصوصة علة فاعلية او شرط تم به العلة التامة تحركة
المني وحركة المني علة معدة تحصل له في الرحم ثم حصول قبر زمانا مع
امور يتعدد هناك علة لاستعداد قبول الصورة الانسانية فيفيض
عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض فتصير انسانا وبقاؤه انسانا ليس
علة اخرى غير الاب فكذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بحالة
تسخين الماء تعدد ماديته لقبول الصورة فيفيض الصورة عليها من المبدأ
ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له
صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه
اكثر من واحد فعله فالاكثر المتكلمين وقد توهم ان عدم جواز ذلك
في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه ولعل
الذي اوهم في ان المبدأ موجب او مختار هو الحق ان الفاعل المختار
اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان
خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها
فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه
ما كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ابن احتج الحكماء بوجوه فان نص لك
الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته هذا
غير مصدريته ذلك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي

كان الامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم
تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان
الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد
الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والفرض خلافه فيكون الواحد
الحقيقي مصدرا للثلث المصدرية وتنقل الكلام الى المصدرية حتى يتسلسل
واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فاسدة
نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي مصدرية لذلك الشيء امر مغاير له
لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه
معلول له لا مر انفا وتنقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل
نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن
الواحد والثاني مصدرية لذلك الشيء لا شيء واحد وهو منافي
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان
المصدرية امر اعتباري فينتفي عن المصدر قبل لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها الخاص لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لا علة يكون اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من اقتضائها لما
عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه
البرودة فلا بد ان يكون لمع البرودة خصوصية لا يكون لمع غيرها
وبحسب ذلك يجيء صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها
في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة
على المعلول جوهرا فيصدر عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدرية
اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثانية وذلك لعين الجابة
عاهو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتوجه عليها ان الاشكال
بعينها اما فيه لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل ان ربما امر
مخصوص له ارتباط ذلك واختصاص بالمعلول المخصوص لكن لا يكون له
ذلك مع غيره ونعجب اطلاق هذه الاسماء على ذلك المعنى المراد بطريق
التجوز مما لا يليق فاندفع المنع وهو ظاهر واعترض ايضا فان المعلول اذا
كان واحدا يكون مصدرية بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف

الاجمالية

مصدرية

شيء كما مر

حالا اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريان متغايران لا يمكن ان يكون
كلاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيه
فيلزم كون احد معلولا اقل فيرجع عنه معلوله ويتم الكلام ثم اعترض عليه
بانه لا يجوز ان يكون الذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور
متعددة متشاركة في جهة غير مشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها
مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بامر عام لا بنفسها دون بعض
وقال سلمه انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة
قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة فيها قلنا ان
اراد بالمصدر الفاعل قلنا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة
فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون الفاعل واحد مع امر عدمي لخصوصية
مع معلول معين ومع امر عدمي آخر لخصوصية مع معلول اخر فلا يكون
الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر
ما لا يدخل في المصدر سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بالمعنى
الذي يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات المطلوب متوقف على وجود الخصوصية
بل يجب تقدمها على المعلول اذ يلزم ح كون في الواحد الحقيقي لزم الا يكون
سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تلك الخصوصية
باطل لانا نجد جميع ما يمكن سلبه عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء
عن شيء امر عقلي لا يتحقق في الاعيان فعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدمان
ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده في لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو
واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مندفع بان الواحد الحقيقي كالواجب
متوقف في وحدته في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي
تحققه في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه
والمسلوب وانما التوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس
الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر
مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول فانا لما رأينا النار توجب البرودة والنار توجب الحرارة
قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد

واحدة م

والوجه الاعتبار لا يقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تعدد الواحد الحقيقي

العلة ويمكن عكس القياس الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب
والجواب انه استدلال على غاية طبيعة النار والماء عام بالتجربة لا بالتجربة
فان رأينا نارا ولا يوجد معها كان مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة معه كان
مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو رأينا نارا
متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا
هو المطلوب فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كاوب كان
مصدرا لا لما ليس الاب ليس ابنا لزم اجتماع النقيضين والجواب ان
صدورا هو لا صدور له وصدور لا آخر صدور وهذا الوجه ذكره
ابو حيان الى بعض الطلبة عن هذا المطلب قال الامام
العجب عن بعض عوام في المنطق ليعصوم عن الغلط ثم يهملوا في مثل هذا المطلب
الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم هذه الكثرة باعتبار الاضافات
اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا
الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد وهو
الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل مرتبة
فرضا ان يكون احدها علة لاخر والاخر معلولا لاول بسط او بغير وسط
وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول
الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجود الهوية
وجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر
اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصح علة للاعيان
الخارجية وانما كان جواب عن اظاهر وهو انها ليست علة مستقلة بل شرطا
او حيثيات يحدث بها احوال العلة الموجودة واعترض بانه لو كفى مثل هذه
الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى
يصح ان يكون مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل تلك الاعتبارات واسطة في ذلك ويجاب بان الفارق الاول عنه
ليس الا واحدا وايجاب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت
الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها
لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور

مثلا م

لا نسلم المشترقة م

بعض م

أقول ان سلب شيء من شيء يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاتحاد فبين
الشيئين فلا تصور لتحققهما والمعنى شرح الاشارات قد بين كيفية كثرة الجهات
المقتضية لامكان صدور الكثرة من الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ
اول ولكن أو صدر عنه شيء واحد وكان فيه فيض في ادل ملزيه معلولا لانه تم
من الجائز ان يصدر عن ب بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء
وليكن د ويكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوز ثانيا
ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء الآخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم الجائز
يصدر عن ب بتوسط ج وحده شيء وبتوسط وحده ثان وبتوسط ج ود معا
ثالث وبتوسط ج ب رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج وحده د
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن
ج وحده عاشر وعن د وحده وحادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
شيء وجعلنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما
في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا تحصى عدها في مرتبة واحدة لا عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى
هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كان
الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد
على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا كله سبقه على نفسه
وفي الواحد النوعي لا يكون يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقل
كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياج
الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة
معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر فان توقف على احدهما
فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء
منهما علة وهذا بخلاف الواحد النوعي فانه لا يمتنع احتياج المستقلين على معنى
ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا
مغايرا للمحتاج الى الاخرى ح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه

كحقهما الاجتماع

الى الاتحاد له لكثرة الكل يصدر منه الكثرة في مرتبة واحدة صح

بجنسه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة
امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا
يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة
المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاحتياج
اليه الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فانها
المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف
بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما يجب تعين المعين من جانب العلة اذ ما
بعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فجوز
ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما
بعينه ليلزم الجمع بالى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو
شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة
تابعا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة
جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين لا يكون محتاجا الى شيء
منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد
منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما
اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما
الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان تحاشي في الدليل الثاني
شفاذا بعا وهو ان يتوقف المعلول على احتياج لعلتين لا بعينهما فلا يلزم شيء
من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان
المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان غير كل واحدة منهما احتاج
المعلول الى شيء على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه
الى كل واحدة منهما اما على عينها ويلزم ما ذكر او لا واذا لم يحتاج بل
تزايد على سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور اذ
المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجود مع دون
التي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا ونحو ان الطبيعة النوعية
لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء لها عنها ايضا والاحتياج اليها ان لا يوجد
بدونها فلا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبائع لا يوجد لها

لانها انما تكون الموجود الخارجي فان استغنى عن العلة الموجدة ان يوجد بدونها صح

في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول الشارح ان الواحد بالنوع يكون له علل
متعددة ليس معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي
بعضها بهذه وبعضها بتلك والمنسوبان اي العلة والمعلولية من قولك المتضايفان
الثانية ففيه بحث يعرف بالتأمل اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية
ولا لزوم الفتر واما انهما من المقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتأمل وتنبيها
مقابلة المضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين حتى قد
يكون شيء علة لامر ومعلولا لآخر كعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة
والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بل بسببه
اخرة ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذا المعنى ان متلازمان وهذا هو
الذي يقال له الدور وله يكرر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان الفتر
فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل على ان العلة متقدمة
على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة
عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب
تقدمها بالزمان بل بالذات ح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس
العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم عليته
التي لعلته وهذا عين المتنازع فيه يجب المعنى وان كان مخالفا له في
اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اي
ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المقامين اذ لا
يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية وان سلمنا ان له معنى سواها
فلا نسلم ان ذلك المعنى ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما
على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم
ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه ح اذا الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين
ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة
المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني الوجوب والامكان متنافيان واما
كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة بكفي الغاير الاعتباري

والامكان يحر

واقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان بتينا منهما نسبتان
مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف الجهة لا
يكون كما نحن بصدد ابطاله اذ الكلام في ابطال الدور ولا دور بالاتحاد
اتحاد الجهة فيه بين لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا او مفتقرا اليه كلاهما من
جهة واحدة ويعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا او مفتقرا اليه من جهة
واحدة فلا يجدي في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صيرورة ذلك الشيء على
كونه مفتقرا اليه جهة اخرى غاية ما يرى للاولى كما في ما نحن بصدده فان
منشأ احد النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه
واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي
عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين
لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع
بين المتلازمين وليس من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول امتناع
انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك
بجهة التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه حا وفي التأخر ما جاء من شبهة في
التقدم بعينها اذ نقول ح ان اريد من تأخر المعلول معنى العلولية كان قولك
كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما
معلول للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اريد به معنى آخر فلا بد
من تحريره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول
الجواب عن تلك الشبهة ان بين المعلول والعلة تربيا يجب بيعه ان يقال
كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احد الاجزاء في تربيعه ان يقال
تحرك اليد فتحرك الخاتم فلا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة
هناك معنى يصح ترتب المعلول على العلة بالبقاء ويمتنع من عكسه وهذا المعنى
يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه
ومن فوقها عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا اليه
ومفتقرا ومن فوقها فاصل الاستدلال انه اذا كان الشيء علة لعلته لزم كونه
علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى
لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك

بطرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج
الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة
القريبة وثانيهما للشئ كافية في تحققه وان لم يوجد البعدة والا لزم
تخلف الشئ عن العلة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيان ماهية
كل واحد منهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا
اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة اذا وجدت بدون
لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون ماهية
الشئ علة لماهية هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة
ان العلة الموجدة لابد وان يكون موجوده قبل وجود معلولها ليس بمانع
غير اعني الدور المعي فيتوقف الشئ على ما يتوقف عليه ولا يتوقف
معه ومنها في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحدة منهما اي من
تلك السلسلة يمتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب
ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب او لا فيوجد وذلك لوجوب
تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير يمتنع
ايضا اي يمتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر
الموجودات في الممكن لم يوجد شئ منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها
في طرف السلسلة الاولى من تجويز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية
نقول كل منهما يجب بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فلا يوجد اذ لا
بد من وجود علة واجبة لذاتها مبدء له والتطبيق مع جهله قد فصل منها
احاد متناهية وجد اخرى لم يفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه
التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احدهما من معلول معين او علة
معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعينه
متناه فيطبق من الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى
التي لم يفصل منها تلك الاحاد اي تطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء
الاول من الاخرى وكذا تطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وعلى هذا فان
وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء

او مرتبة احدهما علة لوجود الاخر صح

لا توجد في العلة البعدية لان العلة البعدية علة قريبة لتحقق القريبة صح

وانت تعرفان

وهو محال وان لم يقع فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه
جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها
الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه
متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا
نم لزوم تساويهما ان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي
وانما يلزم اذا لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل
عدد متناهي منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى
على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شئ
من اجزائه كان مجموع قيام زيد وعدم عمرو وكل واحد من اجزائه يمكن
في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنحو
الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الجزء جاريه
فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويان
او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان التناهي اخص يلزمهما الانقطاع
وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شئ من اجزائه او
بعضها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن
النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من
الموجودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيات الاخيرة المتناهية
الوجود كالحركات الفلكية والتي يوجد معا لكن لا ترتيب بينهما كنفوس
الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة التناهي فيها واجراء برهان التطبيق
فيها ان سيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم والحكماء المشترطون
في استحالة التناهي اجتماعهما في الوجود والترتيب بينهما فهم يقولون
بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب ايضا فاذا
جعل الاول من احديهما بازاء الاول من الاخرى كان الثاني في هذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجوده في الخارج معا لم يلزم
وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى لتحققها في الوجود الخارجي اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا
لاستحالة وجودها منفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور

بازاء ان تتقدم

وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد مرجحة
صفعلة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كان الآحاد موجودة
معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول والثاني
الثاني بازاء الثاني والثالث بالثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة
من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد
من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار
ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق
وتطبيق الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوعبهما ما مر ذكره
لك ترجيح التطبيق بجعلهما مصدقين على الاستواء من اعداد الحصى فانك
في الاول اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا
في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد
الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ثم وقوع
كل واحد من احاد تلك الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة
اذا كانتا الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين
احادها ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واعتبار بعض الخلف ولا يحتاج
في ذلك الفرض الى ملاحظة احادها بل يكفي تصور ذلك الممكن ملاحظة
اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا
مطلقا سواء كانت بينها ترتب او لا وان التطبيق باعتبار النسبتين
على نحو يتعدد كل واحد منهما باعتبار ما يوجب تناهيها لوجوب ازدياد
احدى النسبتين على الاخرى من حيث النسبة هذا برهان آخر على استحالة التسلسل
تقريره انا نترك المعلولات المحض من السلسلة اذا كان الشيء في جانب العلل
او العلل المحض اذا كان الشيء من جانب المعلولات ونجعل كل من الآحاد
التي فرضت على التقدير الاول ارجحها على التقدير الثاني متعددة اما باعتبار
وصف العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول
فيحصل جهتان متغايرتان بلا اعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول لا ينطبق
على معلوليتها وذلك لخروج المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه كما انها

تطبيق

ولا يخفى على المتأمل

مفصلا

وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني فيه قرينة مستقلة على المعلولية فان كل علة على التقدير الاول

بمغايرتان بحسب وصفي العلية والمعلولية وهذا الاعتبار يتصور الانطباق
بينهما لكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون فيهما علة فاذا انطبقت
افراد المعلولات بامرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك
علة مقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات
والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون علة مقدمة
عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيرتد سلسلة العلل على سلسلة
المعلولات بواحدة فيها انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير
الثاني لا ينطبق على علة بل على علة معلولة المتأخر عنها ومن ذلك المعلول
ايضا فكل معلول وعلة منطبقتين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على
قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع
السلسلتان معا ولان المجموع ان كان بعض اجزاء كان الشيء مؤثرا
في نفسه وعلة ولان المجموع لعلة تامة وكل جزء فهي علة تامة اذ الجملة لا تحتاج
وكيف تحتاج الجملة فيما هو يحتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة هذا برهان
آخر تقريره ان مجموع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل
فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الموجود
فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم
شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزء الممكن واذا كان
المجموع موجودا ممكنا فوجوده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منه وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولما
علم بطلان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل
جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب
عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز
ان يكون جزءا لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يحصل
بدونها ما يحتاج عنه وقد مر انفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا احتمال من ان يوجد تلك الحاجة
جزءا من الاجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة له
في السلسلة ولا نزاع دعلنا ان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض

لا ناخذ فرضا ان كل واحد من احاد تلك السلسلة مستندا الى آخر منها الى غير
النهاية هف وايضا اذا لم يستند تلك الجزء الى علة واحدة كان طرفا
لتلك السلسلة فيكون منشأ هيئة مع فرضها غير صالحة وبما ذكر ظهر الفرق
الذي ما قيل ان يريد بالعلة التي لا بد منها في السلسلة العلة التامة فلا يلزم
استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه
الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كالمركب من الواجب والممكن فانه قيل
فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكل جزء منها استحالة ذلك
ع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة
الفاعلية فلا يلزم استحالة كونها علة بعض اجزاء السلسلة وانما المحال لو لزم
كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلل وهو غير جائز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى جزء فاعلا كالخشب من السرير لا ناخذ
بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاب واما السرير فعلة للمستقل ليس
هو الجار وحده بل مع فاعل الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل
جزء محتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياجها التام الى ما هو علة لها
بوجودها لا ينافي استقلالها بل غاية ما فيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها
بها ونفي ايجاده على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منها اذ ان اراد انها بنفسها علة مستقلة
لكل جزء بمعنى يكون علة هذا الجزء لا بعضها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب
قد يكون بحيث يحدث شيء منه شيئا كخشب السرير والجزء الاجتماعي يحدث
حدوث الجزء الاول بحيث يجب ان لا يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل
جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف
المعلول عن الجزء الاخير على المستقل بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد
انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا
لها او بجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب
هو الاجزاء كانت علة المستقل ايضا مركبة الاجزاء بحيث كل جزء منه يجزء منها
يفاضل بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهو ايضا فاسد
من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها الا

ان مع

من تقدمها

بجزئها ما يجوز ان يكون علة بعضا المعنى من غير ان يلزم عليه بحيث لا يحتاج مثلا الا المعلول
المعلول الاخير عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يحتاج
من الجانب الشاهي وهذا صريح عزة تلك الجموع تارة بما قبل المعلول الاخير تارة بما
بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة عند تحققه ويضع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه
جزء من السلسلة فيكون علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا الى كل
مجموع الى نهاية فان قيل ما عدا المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة لايجاد السلسلة
لانه يمكن بخلافه الى علة وهو جزء من السلسلة لا الاجزاء ونه من تلك السلسلة ايضا الى
العلة وهكذا كل مجموع غير من فلا يوجد السلسلة الا بما وراء من تلك العلة ولا
ليس كافي في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في
الاستدلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت
وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول
الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها
لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض صلاحيته اولى منه بان يكون علة
الجملة لكونها اكثر اجزاء قلنا على الجزء ولان كل جزء هو الاجزاء افتقار الجملة
المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم ما قيل المعلول الاخير متى يحتاج الى علة لا غير
من الاجزاء علل جديدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج
هو علة القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة
غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعلولة كما
منها بعلته وقولكم لا نفيها يمكن مجرد عبارة بل يلزم تحقق كل منها جملة من غير ان
الافتقار الى علة اخرى وهذا كما نعرفه من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع
تلك العلل الموجدة التي هي علة موجودة السلسلة باسرها اما ان يكون جميع السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها بنى على توهم ان السلسلة موجود آخر يمكن محتاج الى
علة اخرى هي جميع تلك العلل ليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات تحتاج كل منها
الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد عين وجود كل واحد منها كلام خال من التحصيل
هذا وان قوله ولان المجموع لعلة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع الاحتياج اليه
الشيء فقد عرفت فساده وان اراد به المؤثر في الاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله
ولان الحق في المجموع الى آخره وجه آخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم

الشيء لنفسه او لعلة وكل محتاج
الاجزاء الى الكل منها معروض
سعيد المحاولة مع

تحقق السلسلة

قبل لام

فحق ح باقية جزء

عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا
ومتلازمان معا لا يكونان في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين تحقق وجود الاخر
فيها فلا بد لوجود ما ان كل واحد من آحاد احدهما بازاء كل واحد من آحاد الاخر فيكون متساويين
في العدد ضرورة وجواز التزوم ان كل علة من السلسلة فهي معلول على هو المفروض
وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات
الى غير النهاية لزم ان عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه
السلسلة غير متناهية سواء كان علة من غير عكس كالعلة الاولى وكل ما ان لو كان
سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف عدة
الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر منها وهو باطل
لا سيما لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان مجموعها
او يؤخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدده مائة الف مائة واما ان يكون
اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ على جنسين احدهما يجد وعدة الالوف و
الاخرى يجد والزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بعدد عدة الالوف اما ان
يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة
هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين معا فيحصل جانب متناه فيكون
التردد بدا اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية
لكونها محصورة بين حاصرين بما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة
الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف
تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع آحاد المتناهية بالعدد من الالوف
والمتناهي من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير
الثاني فلان الجملة التي بعدد الزائد على عدة الالوف اعني مضاف عدة الالوف
بضعها مائة وضعه وضعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي
السلسلة ايضا لتناهي عدة وآحادها على ما هو المفروض وبمنع المقدمة القائلة بان
هذا مساو لذلك او اقل او اكثر فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي
ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جنسين سواء كانا متناهيين او
غير متناهيين فهما اما متساويان او متفاوتان وكذا في الجنسان اي
العلية والمعلولية وليس المراد بهما العلية والمعلولية مطلقا بل العلية في الفعلية

مقتضى وجهان متناهي
يكون متناهيا ضرورة
انحصاره بين طرفيه
السلسلة ومبدأ عدة
الالوف وهو صحيح

على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية
في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وهذا بالعكس اي
اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي
وهذا معنى تكافئهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت
المعلولية في معروض عدمي وبالعكس اي اذا تحققت المعلولية في معروض
عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافئهما في العدم وذلك
لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة
الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت
ما ادعاه بخاصه لانه يلزم منه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان
المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية
لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود
وان عدم الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة
فاعلية العدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي
هو وجودي هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي
هو علة فاعلية للعدمي الواجب ولا ينحصر له عدم حتى يلزم ان يكون علة
للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا و
حكمه ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة والموجود لا يصدر الا عن موجود
فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول
وفرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون الممكنة علة اذ ليس من الواجب ان يكون
كل ممكن علة موجودة جدة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا
ولربما يجوز ان يكون علة واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله
ايضا موجود الوجود علة يجوز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد
والفعل والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة تنافي لان جهة فاعل
الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون
مصدر الاثر وقابله ويترتب على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى

العلة

بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك
بان القبول والفعل متغايران عند اتحاد النسبة اى عند اتحاد نسبة
الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين
وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافى لازميهما اعنى الوجوب جريا للازم
للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده
وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود القبول بل يمكن
حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره
وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه
فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل
وجب وجود القبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده
لا يجب معه وجود القبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب
معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل
يمكن ان يكون مستقلا فى بعض الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون
القابل اذ لا يتصور استقلاله فى ايجابه من حيث انه قابل بشيء من
الفعل بالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا فى شيء من
جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال
مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا
المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان
الوجوب وامتناعه فيهما من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هى الفاعلية
والقابلية ولا محذور فى ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان
كان المعلول محتاجا فى ذاته الى تلك العلة والا فلا يعنى ان المعلول ان كان
محتاجا الى العلة فى ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية
العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال وان
كان محتاجا الى العلة فى تشخصه لا فى نوعه مع تميز جاز ان يتفقا فى الماهية
وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب يعنى اذا كان
شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل
فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز

سوانعه

شيئين

ذلك لامتناع ان يكون شيء واحد فاعلا لشيئين فى مرتبة واحدة وكذا الحال
فى مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز
ذلك اذا فرضت علتيهما من جهة واحدة وليس الشخص من الفصل
على ذاته لشخص اخر ولا لم يتباه الاشخاص يعنى لو كان الشخص من الفصل
يجب ذاته وحقيقته علة لاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لاخر
منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم تساوى اشخاص الفاصل متوقفة من
حيث الوجود فيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم منه ان يكون كل شخص علة لاخر
وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص الفاصل لاشتماله على الماهية
الفصلية علة لذلك الشخص الاخر المعلول فرضا والاستغناء عن غيره دليل
اخر على ان الفاصل ليست علة ذاته بعضها لبعض تقريره ان الفاصل ليس
بعضها اولى بان يكون علة ذاته لبعضها من غيره بل كلها فى ذلك سواء
فيستحيل ما فرضناه معلولا لما فرضناه علة لهم ذلك الفرض على وجه
وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة لماهيته وحقيقته
لا يكون العلة هى الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل فى تلك
العلية فلا جمعنى لاحتياج او استغناء شخص اخر منها لان كل شخص
من الفاصل يمكن ان يفرض صفة ما على شخص اخر وما فرضه هو هى
والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدما بالذات على المعلول وفيه
نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافى التقدم الذاتى بحسب
نفس الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع ولمنكر ما
دليل اخر تقريره ان الشخص من الفاصل يكافى شخصا اخر فى ان احدهما
ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس فالمكافيان لا يكون احدهما
علة للاخر ويرد عليه وعلى الدليل الاول والثانى انهما مبنيان على ان
اشخاص الفاصل متباينة بحسب الماهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما
مع عدم صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من الفاصل يجوز ان يبقى
بعد عدم شخص اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد عدم علته وفيه نظر
لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء فى الماهية على تقدير التسليم لا يفيد
ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى نصر ومرى

المعلول استغناؤه عن خصوصية فرد فى وجوده لتقدم علته ليدل اخر تقريره ان الشخص من الفاصل لا يتقدم بالذات على صاحبه

يختص به الفعل ثم شوق فيه ارادة حركة من الفعلات ليقع ما الفعل مثال
الى مبادى الافعال الاختيارية الحسية الى النفس الحيوانية وهى اربعة جزئية
ابدوها عن الافعال هو التصور الجزئى الشئ الملائم او المنافر تصورا مطابقا
او غير مطابق واما يمنع ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلى يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئى خاص ولا يلزم ترجح احد الامور
المتساوية على الباقية وعليه شوق ينبعث عن ذلك التصور ويشعب الى
شوق جلبى انما ينبعث عن احوال الملائمة فى الشئ الذى جلب او المانع ادراكا مطابقا
او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق هربى وغلبة وانما ينبعث عن
ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا وعليه الاجماع المسمى بالارادة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لشئ ما لا يشتهيه كما فى
الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختيارى قد يقع بلا سابقة شوق فالقول
بان مبادى الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مرتبط بالمتساوى
ما يشتهيه كما اذا اجتمع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجتماع يترجح احد
طرفى الفعل والترك الذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وعليه الحركة فى
القوة المنبثة فى الفعلات الحركة الاختيارية هذا وقد قيل لو كان التصور
فى صدور الفعل الجزئى النفس الجزئى لزم الدور لان تصوره من حيث انه
يمنع من وقوع الترك يتوقف على وجوده الجزئى لزم الدور لان الانا قبل حدوث
السواد المعين مثلا لا تتصور الاسواد او انما فى هذا المحل فهذا التوقف على
هذا الشرط والمشروط بخلاف القصد فانه ان كانت الرؤية لا تكون الا كليا واما تصور
هذا السواد من حيث شخصيته الماضية من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده
فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ارادة
الجزئى قبل وجوده يتوقف على حصوله فى الخيال لا على حصوله فى الخارج
وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على
ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج سببا لحصوله فى الخيال فقد يكون
حصوله فى الخيال ايضا سببا لحصوله فى الخارج ولا يلزم الدور والحركة التى
مكان يقع الارادة بحسبها اى بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة يقع بحسبها
وارادة جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على ما فسر

بكونها ارادة متعلقة بقطع جهة ما انتهت من نصف الحركة عليها مع انها مشتملة على
حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها وتتعلق ارادته بالحركة
اليها والحركة هنا بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان
صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بان
ذلك ان المتحرك على مسافة يقطعها او لا ينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع
جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدود الحركة ثم ينبعث من تخيل الحد الاخير بعد الانقطاع
حركته فيه مجاوزا ذلك الحد الذى وصل اليه ويبقى واضعا لكل جزء من اجزاء المسافة
تخيلها او لا ينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا
من حدوده وينبعث من تخيل ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة فى قطع جميعه
وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا الى قطع حدود وصوله
الى حد معين من حدودها يتخيل حدا اخر بعده انقطعت حركته فيه مجاوزا ذلك
الحد الذى وصل اليه ويبقى واضعا لكل جزء من اجزاء المسافة يتخيل وينبعث
منه ارادة جزئية تترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه الفعلات والارادات
واردة مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تخصيصها بالنفس
كذلك كونها استمرار الفعلات والارادات هكذا مجردة منضمة يمنع
جزئيتها وكليتها ولما اعترض بان الفعلات والارادات الجزئية امور حادثة
جزئية فلا بد لها من علة حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام فى الاولى
فتتم ثم التسلسل ان كان دورا فصريح وان كان السابق علة للاحق كان
ايضا محالا لان السابق بعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون
علة للوجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه الفعلات علة للسابق
من تلك الارادات المخصوصة لحصول فعلات وارادات اخرى فيحصل الارادات
فى الصور والحركات فى المسافة التى اخرها يعنى ان السابق علة صدور للاحق
فلا محذور فى اعتبار حال حصول اللاحق لان اعلة الصدور يجب ان لا
يجامع المعلول على ما سيحقق ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه فى كثير
من الحركات الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد بها منزلا معينا
الى تلك النهاية مع ذهول عن الحدود الواقعة فى اثنائها اما الفعلات فيها

يقطع المسافة فى ما سيأتى الحركات الجزئية المتعلقة صح

الاعتراض

او لاستقال نفسه بشاغل خوف او مرض وابهم فالذي يتوقف عليه الحركة اما
ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل مضاف ذلك بعض
والاول يقتضي قصوره لغير متناهية ذات غير متناهية لان المسافة منقسمة
الى غير النهاية فكل نصف من تلك الانصاف الغير المتناهية ثمانية ذلك
لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني
يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها
لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا
مرجح وايضا لا يكون رجح الفعلات والارادات متصلة كما زعم وجعل
اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب من اصل السؤال بعض المحققين
بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى
قطع المسافة وسيأتي تحقق ذلك في بيان ان الحركة بمعنى التوسط امر وجودي
تخصص من مبدأ المسافة الى منتهاها فيبقى فيها تخيل المسافة باسرها انما
وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها
وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل
حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة تقضا على القاعدة القائلة
ان الكل فعل جزئي يحتاج الى قصد وارادة جزئيين وما ذكره هذا المسائل
مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكلاما اجيب عن سؤاله وما اعترض
على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة وشرط في صدق
التأثير على المقارن الوضع قال الحكماء شرط في ان يصدق على المقارن
للمادة اعني الصور والاعراض من المقارنة لها انه موثر وضع خاص فيه فاذا
ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون مشاركة
من الوضع ولذلك كان النار لا تحرق اي شيء اتفق بل ما كان مجاورا لها
والشمس لا يضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان
اراد بواسطة المادة ان تحقق الفعل يتحقق يتوقف على تحقق المادة فذلك
مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف
فعل ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير

توقف الفعل

وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تأثيرها فذلك ممنوع فان المادي يتأثر
عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير ثم لا يجوز ان يكون للمادي
بعد تحصله بالمادة موثر بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل
في تأثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر
في ذلك وايضا فان النفس الناطقة تتأثر بما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة
فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس
واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذات اوضاع
وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل ما يجب
الاتحاد وهو كما تأثير ايضا والتشاغل اي يشترط في صدق التأثير عن المقارن تشاغل
آثاره فيكون قوله التشاغل عطفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف
توقف تأثير القوة الجسمانية على التشاغل كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المعلوم
من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتشاغل ولعل المراد في
المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي ايضا
يصدق التشاغل وعدم التماس على المؤثر النظر الى آثاره اشار الى ان صدق
التشاغل وعدم التماس اعني عدم التشاغل عامين شاملين ان يكون متناهيا
وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة
او الشدة ليس مسلم تناهيه بحسب تلك الامور الثلاثة على اثبات ان القوى
الجسمانية لا يوصف بلا تشاغل آثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف
بلا تشاغل ولا تشاغل آثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلاثة لان التشاغل و
اللاتشاغل بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية لا تنفك عنه فاذا اتصف
المؤثر بالتشاغل او اللاتشاغل نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر احد هذه الامور وهو
التشاغل واللاتشاغل بحسب العدة واما ما يقال اما ان يعتبر تشاغل هيئته
في الزيادة والكثرة وهي التشاغل بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التشاغل
بحسب الشدة فان اللاتشاغل بحسب الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل
بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتشاغل بحسب المدة والعدة وذلك
اعني بطلان اللاتشاغل بحسب الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كما هو
فيضع سهامهم مسافة واحدة محدودة في زمنه مختلفة فلا شك ان التي

باثبات مح

زمانها اقل على اشد قوة من التي زمانها اكثر فيكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يكون الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في
زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك
الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها يكون اشد واقوى فلا يمكن
ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فيكن في نصف اخر وامكان
فرض قطعها لا يجدي فيها لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر
لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل فالنار في الصغير ما الكبير في القبول فاذا
تحركا مع اتحاد المبدء فرض التناهي قالوا ثبت ان التاثير القسري يختلف
باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان المقسور اكبر كان تحريك القاسر له
اضعف لكون مقاومته ومدافعته اكثر واقوى لانه انما يتفاوت بحسب طبيعته
مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم لقوة جسما من مبدء معين ثم تحركه
جسما اخر مماثلا يجب الطبيعة الاكبر منه بحسب المقدار تلك القوة بعينها
ومن ذلك المبدء عينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون
منتهى حركة الاكبر اقل فيلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على
حركة الاكبر بقدر زيادة على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا
بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم
اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر تاثيرا لان القوى الجسمانية
انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متحيزة عبر بتها واما
في قوة الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للطبيعة وهي فيهما
على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم
منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما جملة وتوقف
الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عند من مستند
الى قوى جسمانية لها اذ ادراكات جزئية اذ العقل الكلي لا يكفي في جزئيات

مقداره صح

التفاوت في الكل لازم ضروري وان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ولزم صح

الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة
بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما
قام على ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة الا غير متناهية لا على انها
لا يكون واسطة في صدور الاثار لا يتاتى في جاز ايضا كونها مبادي لتلك
الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذ الحركات واسطة ظهر ان
باشرتها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى
عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عول عليه
في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب
تناهيها بازدياد هاكل يوم اجابوا عنه بان الجسم للحوادث مجموع موجود في
وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه
تناهيها واعتذرهم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك
الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية
على تحريك الكل ازيد من كونها قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القوية القسرية محركة لجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فرفع التفاوت
في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لجميعها وجود في وقت ما حتى
الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت
الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من تفاوت حال القوة
ولزم اتصافها بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى
الجسمانية ازلية لا يكون حركاتها متناهية ويكون التفاوت بين الحركتين
بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان
لما هيته فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي كان بسبب هو التفاوت بالسرعة
والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطاء في الطبيعية من حركة
القطع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطء اما ان يكون رجعا نفيا
ادلة على ان نفي التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوى جسمانية غير متناهية
بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير من
عدة حركات الجسم الكبير فيكون في الحركة الطبيعية مدة حركات في انتهاء

تلك الاثار وردّ بانها جاز بقاء القوة الجسمانية مدة تحت متشابهة وكونها واسطة في صدور صح

كون نفس تلك القوة صح

يستدعي التفاوت بحسب المدة او المدة ويكون ثانية اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء صح

في المدة فلا يلزم ما يكون اقل من الزمان فيلزم التفاوت وهذا

ما فرض غير متناه يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما
متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت
قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون متناهيين بحسب
المدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزء
تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك
المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي
بحسب العدد فيتناهى امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط الذي المذكور
وبطلان كل مدة هو امر متصل في حد ذاته لا يجوز بالفعل واذا جزئ الى
اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات
غير متناهية فهناك ان قسمة لا تقف عند حد لا يكون بعده مقدور وكذا
ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدد لان
الطويل يكون الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين
الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدد لم يجز ان يكون بينهما تفاوت
بحسب المدة والا لكان ما هو اقل عددا يلزم انتهاؤه بعدد اسبق من
غير متناه عددا بعد انتهائه لان الطويل زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد
الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطء وذلك ممنوع مع
تمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدد يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس
كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان
اللذان هما مبدأ العدد ومنتهاه واما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي
المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع
فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم
تناهيهما وبعد البناء الذي برهان تناهي القوة الضعيفة انما يجري في قوة
حالة في جسم لا تفاوت فيه منقسم بانقسام ذلك الجسم على اشتباه كالطبيعة
في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس
النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها
ايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من شائبة لا يجري معاوقات

يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة ذوي العدد من غير لزوم المحال صح

قسمة كما يقال ان مقدار الشيء غير متناهية يعني انه لو فرض لا مقدور لا يكون بعده مقدور صح

مدة اقل صح

وقات نقيضها لما بينها فيهم التفاوت في تحريك الطبيعي الصادر من تلك
النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح الاستدلال
الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري
في قوة قائمة بجسم حالة ما ذكرنا اعني بجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه
منقسم بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ثبوت التفاوت
بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقتهما
والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين في نسبة
الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت
فيها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يجعلون القوى الجسمانية تأثيرا واما
القائلون باستناد الممكنات الى الله ابتداء فلا يثبتون من غير اسناده فهم
يعزلون عن هذا البحث والحمل المتقدم بالحال قابل للمادة للمركب وقوله
ذاتي وقد يحصل القرب البعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه
وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء ملازمة
الهيولى والصورة وبين انه لكل ما كان كذلك فلا يجوز ان يكون
احدهما علة لوجود الآخر كذلك الشيء الواحد للآخر فاما ان يكون العلة
مستقلة وذلك بطلان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدم
على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة مشتركة لشيء
آخر كلا هما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض عليه قائلا
بالالزام ان كل متلازمين لا يجوز ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين
متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر وليس طباقا ولذلك فلا يلزم ان الشيء
الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لان ذلك كالمدعى ولو سلم فلا يلزم ان الصورة
مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب الحد او العدد والمقدار
الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم والمتأخر عن الصورة لو جرب تأخر الشكل
عن الجزء لو سلم فالحكم بان المتقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم
والعلية لو ما بين دون غيرهما لا كما لو علم اراد واه الصورة مع الشكل زمانا
لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل

الهيولى المتصورة اذا بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا تخلو اما ان يكون صح

وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد او العدد ووجودهما متأخر عن وجود المقدار صح

ما يتأخر الشيء متقدم صح

على ان الصورة ليست جزءا يفرض فاعل الهيولى لان جزءا الفاعل ايضا
تقدمه على الحلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا
لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجوده
الذات في ضمنها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها
لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال
المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها
الا عين وجود الحال المتعين فيقال وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور
كونها جزء للعلة الفاعلية في وجود خارجي كما ذكر اولى سلم ان احتياج الشيء
في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن
المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن المحل مع بقائه فان الصور
الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء
لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان
الحال اذا لم يكن محتاجا الى محل في وجوده بل فيما يلزم من عدمه عدم
الصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغنى في وجوده عن الهيولى ومحتاج
اليها في قبول الانفعال والانفعال اللازم له فلا بد من ان يحل فيها قبل هذا
الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشرطا لفاعلية قوله ان الشيء ما لم
يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا لا نم مسلم لكن لا يلزم
منه لان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا يتحاله فيه انما لم ان
يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجوده الحال وليس ذلك
لانه ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك
اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى
يحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احد الصور الجسمية المتعاقبة لا بعينها ان يبقى
الهيولى في تقومها بها بل يقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام
مقامها اخرى فان قلت انهم مقادعوا ان الصورة محتاجة في عروضها
المتخصص الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتخصصة علة لها سواء كانت
متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المتخصصة ههنا العوارض اللازمة
تخصصها كانوهم العبارة ولذلك عدلوا في العوارض المتخصصة امور كلية

الشيء ا

واما

او فرشيئه

لا ينفي استفادة التشخص كالتناهي والشكل المطلقين وغير ما من العوارض
اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يعني بالنسبة الى المركب منها اصورة
له وظاهر هذه العبارة توهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية
انما تطلقان على الهيولى والصورة لا كذلك قد عرفت فيما سبق ايضا بينهما
وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل الا بالقوة وهو يعني الحال
المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان استقلال بتقوم المحل على قدر فلا يكون
غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء للمقوم اقول
فيه مع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقوم عدم التقوم وقبول
المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي ولا يلزم الانقلاب وما
كان هذا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه
لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا يقبل الصورة الانسانية
ثم اذا صارت جنينا قبلها اجاب بان القبول اعني امكان حصول في الحال
مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول الجنيني
قريب فالحاصل عند ان لم يكن هو قرب القبول بعد تجدد لا اصل القبول
والسبب في حصول قرب القبول بعد تجدد حصول استعدادات للمحل
يستحق بها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلنا من الحكماء في هذا المبحث
كلها من فروع الهيولى والصورة والتقسيم وما كان يفكر لها كما سيجيء
مكان المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل التبعية ولا
تكاد لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بما هيتها اي بصورتها الذهنية
علية العلة الفاعلية عليه يعني ان تصور الغاية علة فاعلية يعني ان تصور الغاية
علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ تعقلها يصير مقدما على الفعل فيصدق
الاختيار بكون الغاية علة للحلول الذي صدر من الفاعل معلولة في وجود
الشيء للحلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود الحلول فيصير
فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور في هذا
معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجد
ثم يوجد الجلوس عليه وهي ان الغاية تاثير كلي فاصدا اي لكل فاعل فعلا بالقصد
والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة

منها ص

الى الى قابلا له وبالنسبة الى
المركب منها مادة له وهذا
الحال المتقوم المحل يسمى المتقوم
اذ المحل المتقوم حال ليس
الا الصورة والحال المتقوم
محل ليس الا الصورة صح

في المحل

قد يكون قريبا وقد يكون
بعيدا فان قبول النطفة
للصورة الانسانية بعيد
وقبول صح

ثم بعد الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها انقياد
او جذب مرتبة كما ذكرنا للبدن القريب القوة المحركة هو نفس الملايم او المنافر
فاذا ارتسم بالفعل في المتحرك صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع بحسب
تلك القوة المحركة في الاعضاء فانتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى مثال
الاول ان الانسان ربما تحرك من المقام في موضع وتحصل في نفسه صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فيحرك نحوه فانتهت حركته اليه القوة الشوقية نفس ما
انتهى اليه تحركت القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يحصل في نفسه صورة
لقاء الصديق فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى
ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل معنى آخر لكن تبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة
بين غاية القوة المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد
الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه
الحركة ما هو غاية لها والا اى فان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير اما
اذا كان المبدأ هو التفكر او ما كان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كالنفس الحية او قصد ضروري وان كان المبدأ هو التخيل مع تحرك طبيعي
كالنفس اوجع من مزاج كحركات المرض او عيب وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل
مع تلبيه وحده عن غير انضمام شيء آخر اليه اعتبر الغايات الحركة وقد
يطلقون الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث
لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله فالغاية بهذا المعنى اعم
من العلة الغائية وبهذا الاعتبار انقسم القوى الطبيعية غايات مع انه لا شوق
لها ولا قصد وكذا انقسم الانفعالات اى الاسباب الانفعالية غايات
فما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دائما او اكثريا فهي ذلك الفعل سببا ذاتيا
وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديه مساويا او اقليا فهي الفعل
سببا انفعاليا وما يتادى هو اليه غاية انفعالية ومنهم من اكتفى بالانفعالية
مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي كان
التادي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية
وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادي فلا يكون هناك سبب انفعالي ولا غاية

المنتهى اى منتهى المقصود
المبدأ الذي يعبر عنه بالاجماع
ثم القوة الشوقية والابعد
منه صح
هو غاية القوة المحركة
وليس لها غاية عدا تحريك
اى الوصول الى المنتهى قد
يكون غاية للقوة الشوقية
التقدم وقد لا يكون بل يكون
لها غاية اخرى كما لا يشتد
اليها الا بالوصول الى
المنتهى صح

الفاعلية وتكون بيان لمركل ما هو صدر في تحقق الذاتي بالفعل جزء من المراد وفان انفعالية
منه فيه ايضا ومنها جزء منه فالمراد ان الانفعالية عرفة او بعض هذه الاخر كالسارية
والانفعالات اجماعا تقسيم الى الفاعلية وما يتادى هو اليه بالغاية الانفعالية واذا اعتبر بالمثال
البسيط مع جميع الجهات المعتبرة في تاديه كالسبب ذاتا بالطبيعة الفعلية هو غاية ذاتية له مثال ذلك
ان يحمر موضعا فيصل الى الكثرة فان الحمرة من حيث هو صرف ليس تاديه الى الكثرة ابدا ولا اكثريا
كان سببا انفعاليا وكان وجدان الكثرة غاية انفعالية له وما اعتبر مع الحمرة كونه في موضع فيه
الكثرة وكونه متهيا الى حد الكثرة ملاحظة الحمرة مع هذه الشرائط سببا ذاتيا
والغاية ملتفتا لكانت ما هو اوعاد تاو صورتها الغائية فذ كون بسيطة لها صلاحية كالطبائع
الجامدة الصورية والمادية كصورة النباتية والصورية والفاسد كوصول كل منهما الى مكانه الطبيعي
وقد يكون مركبة فاعلية كصورة الفعل والصورة بالنسبة الى ما يحول على ما كان الصورة
تركيبا فاعليا لغيرها والمادية كالفاعلية بالنسبة الى من المركبات والصورية كصورة الانسان
الحركة من صرا اضافتها الآلية والغائية كصورة شرف لها بالنسبة الى الفوق
الشوقية وايضا كل واحد من الطبائع الجامدة فاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم
في مكانه الطبيعي وما دية كالعنصر بالنسبة الى الانسان والصورية كصورة الملاحة الفوقية
ملاحة الصورة الهوائية الغائية كالطبيعة الجسم حال حصول اما بالفعل فالفاعلية كالطبيعة
متحركا الى مكانه الطبيعي المادية كالجنين بالنسبة الى الانسان والصورية كصورة الانسان
والغائية كالنار الجسم حال حصول اما بالفعل واحد منهما اما الاول فالفاعلية كالنار
والجزئية كهما النار والمادية والكلية كالعنصر والجزئية كالنار وسائر هذا ايضا اما ذاتية
العلة الغائية تقال على ما هو علة حقيقية وبالقياس الى ما هو علة حقيقية والعلة الغائية مطلق على
احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مخصوصا الاطلاق
اسمها عليه وعلة حقيقية والثاني اقتران الشيء بالعلة كان فالعلة بالقياس الى ما تعلق الشيء المعلول
من حيث نسبته لغاية الغرض كالسعي بالنسبة الى الصفراء الوجه لخروج البدن الفاسد للجوار البارد
من البدن بحيث ابدا غالبة حاصلة ما تهاء هو الشفاء بالادوية الغرضية كالعنب الشراب الصحة
الباعث مثلا ذاتية الحب عادية والتي وما يضرها الى يحب ما يخوف من صفاتها من علاقة
غرضية والصورية الغرضية كصورة الشراب اختلف مع جنس من الاشياء الغائية الغرضية كشرب المنتج
بالنسبة الى الصفراء كان المضر حسن لغاية الحب وحصل بعد شرب المنتج ايضا وايضا كل منهما اما ذاتية
او عادية فالعلة الغائية هي التي يكون حبا لعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس الصناعة

الفاعلية
صورة الانسان
المتاع صح
ملاحة
سبب الانفعالية
السبب الايرادة
فان السقمونيا صح
في نسخة في نسخ الغرض وهو
يطلبها لغاية الغرض الغرض الايراد
الى الايرادة التي يطلبها الغرض صح

والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل وايضا كل منهما اقرب وبعض الخاصة
القريبة كالمغرة النسبة الى الحمرة البعيدة كالاحتقان مع الاحتداد بالنسبة الى الحمى وعلى
هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منهما مشتركة او خاصة فالخاصة المشتركة
كبناء واحد لبيوت معدودة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا
القياس في سائر العلل والجميع لحادث الزمان من المبادي القريبة لانه مقارن
للاثر علة دائمة لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد
لان الفاعل المختار يجب ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان
معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرفي الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرفي
العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك
ان هذا انما يتم اذا ثبت ان المؤثر الوجودي في القدم لا يجب ان يكون مترتبا على امر والمرجح
وهو الحامل المستغني عن الحامل كالمادة وهو الحامل المتقوم بالحامل في ان كل واحد منهما
علة مادية بالنسبة الى ما يتركب منه ومن الحامل وافتقاره الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
في وجوده او عدمه لا تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة فالمؤثر يجعلها
كذلك الماهية اذا لاحظوها من الماهية وقصدها حتى تتعود وتسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا
والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود فقد سبق ان العلة المادية
والصورية ضربان علة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية ضربان علة الوجود فلا يخفى
عدم ترتيب المؤثر من ان المكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاذا تعارض بكل منهما يحتاج
الى لا ترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب ونعم لا نزاع في ان
عدم العدم اولى بالاشارة الى الحركة كالحركة والزمان بل الاحتياج الى العلة يكفي في ان نعدمه علة لوجود
نعم حاجته الى المرجح ايضا بين من ان المكن لا يكون احدهما غير اولى به فاذا وجد امتناع البقاء يعني
امتناع الجمع اجزاء لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكون تلك الاولوية سببا يعني
وعن العلة المعدة ما يوجد الى شيء كالحركة الى النصف المسافة الموجودة الى الحركة الى منتهاها
او خلاف كالحركة الموجودة الى السخونة التي هي مخالفة او ضد كالحركة الى نوع الحرارة
الى الحركة الاسفل والاعتداد غريب كاعداد الجنس بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعد
عدم كاعداد النطفة بالنسبة الى الصورة الانسانية ماهية مقدمة يعني ان بعض العلل يقال عليه
المعد كون علة معدة فذاته بالنسبة الى ما هو علة فاعلية حركة فان شرب السقمونيا
علة فاعلية غير لحصول البرودة مع انه علة معدة فذاته لحصول البرودة

تقدم

السيالة

الحركة الموجودة الى البرودة

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قد وضعها
على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فاسد ذلك
ان يقدم بيان احواله على بيان احوال الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال
الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام
ويقطع المسافة الشاهقة في ايام شاه على عدد ترك من الجواهر الاعراض العلمية
الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر واين هذا مما نحن فيه الجسم
الطبيعي لكن الابعاد هو فقد البعد والزاوية والقائمة الكم اما ان يكون موجودا
في الموضوع وهو الحمل المقول بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول وبيان
الاختصاص الماهية وهو العرض او لا يكون او لا يحل في الموضوع وذلك اما ان لا
يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر جنوح الواجب عن تعريف الجوهر
حيث جعل القسم هو المركب فالواجب ذلك واجعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع
في عبارة الامام لانه يكون يعرف الجوهر الموجود لا في موضوع وبعد ما يشبه
اذا وجدت كانت لا في موضوع [illegible] موجود [illegible] عليها وهو
مفارق عن المادة اعني الحمل المقول بالحال في ذاته وعلله اي لا يحتاج ذاته وذاته
وعلله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس
او مفارق للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة او لا. وجود المادة
اقسام المفارق للمادة نوع خرافة فالاولى ان يقال او غير مفارق في ذاته او مفارق
ولكن في استعمال المادة قبل ان يخرج من القسم فالاول جسم والجوهر الى الفاعل
ويعبر عن جسميته الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو العرض
او يتركب منه اي من الجوهر من الحال والمحل وهو الجسم والاحسن لا يجوز الحلول
على ان الجوهر المركب من الجوهر من الحال والمحل هو الجسم لانه لا استعداد في
جوهر غير متقسم ان يكون مركبا من جوهرين بل من اجزاء لا في الجزء منها
تواردا نفسيا او لا يرد عليه لانه لا يجوز ان يكون ما ان يكون حالا في
شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون
العرض والثاني اما ان يكون بحيث او هو الجسم وجزئه وهو الهيولى او لا يكون
والاجزاء منه وهو اما ان يكون بحيث الجسم هو العقل وجزئيه او لا يكون
جزئيه وهو العقل وجزئه [illegible]

والخصوص من الجوهر بما ذكرنا ان الجوهر نفس مطلقا من الحلول هو انه المحل المستغني عن
المحل والمحل يكون ضمنا الى صورته كالمادة وقد يبين في موضعه ان يفتقر الاعراض
الصور مطلقا من تصفيف الاجسام مطلقا وكذا الحال والعرض قد يراد العرض هو الحال في الموضوع
والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة والحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع
العرض مباينة لان الموضوع هو المحل المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوما بنفسه
ويصدق العرض على المحل والحال جميعا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرضا كحركة
على المسافة وليس كل ما هو محل فهو عرض لانه من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال
عرض ولا يصدق كل حال عرض لكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر اعم من
المحل والحال بمعنى انه كل جوهر محل والعرض قد يوجد في الصورة الجوهرية
احدهما على وجه واختلاف الاوضاع بالاولية والمعقول منها اشتراك العرض
اختلف الطائفة في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته او لا اختاره المحقق بعض من
من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض وانتم عرض لكن جوهر
ان الجوهر من العرض توقف نسبتها الى ما تحتها على سواء اي لا يكون بعضها اولى
الامر مطلقا يحتاج في اثبات جوهرية العقول الطبيعية والصور الحالة في الهيولى
الى نظر واستدلال فلذلك اختلف فيه وهم بعضهم انها من قبيل الجوهر على
في اثبات جوهرية المفارقة والاشكال والالوان ضام الى المستدلا [illegible]
والعرض بحسب الماهية [illegible] الثبوت [illegible]
ذاتي الذي [illegible] الثبوت له اذا كان ذلك [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] المقصود في الشرح [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] الجوهرية [illegible]

من الانواع وان لم يكن جنسا عند الكل لان المعقول من الجوهر انه ذات يوجد
بالفعل لا في موضوع وكذا المعقول من العرض انه ماهية من شأنها ان توجد في موضوع
وعلى هذا فالمعقول من الجوهر والعرض ليس الا مفهومين انتزعا من الموجودات
الى الموضوع والعرض لا يكون صفة للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرض اشارة
الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين لا انه مقابل في الجوهر
الحقيقي فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان انتزاع الجوهر والاستغناء
عن الموضوع وكذا انتزاع العرض والاحتياج اليه جزءا ماهية الذات فيهما
من العرض بحيث يكون مفهوما الجوهر والعرض الذي ماهيتها ان يوجد عليها
المعقولات التي هي ذاته وهو في الوجود عليها استدلوا على ان المشهور على عرضية هذين
المفهومين ونفيه ذلك بانه لما ثبت كون ماهية زائدة على ماهيتها لزم ان يكون المفهوم
ان يكون اما الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته فهو الجوهر ولا في الوجود
امر محقق زائد على ذاته وهو العرض اقول انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين
غير متحققين في الوجود لا كونهما من المفهومات الثابتة عقلا بحيث يكون امرين
عارضين الوجود الذهني ظاهر لفساد الدليل من استدلالهم بان الجوهر لو كان جنسا
للجواهر لكان قابلا لاختلاف الفصول على ما هو شأن الانواع المندرجة تحت الجنس
الفصل اما ان يكون جواهر فيلزم التسلسل او اعراضا فيلزم ان الذات اعني هذا
مركبة اجزاء البتة الى غير النهاية لزوم تركبه من الاعراض والجوهر لا يجوز
ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع او يلزم كون العرض مستقلا في الجوهر
وتقدمه يجب الوجود على ما هو شأن الاعراض التي هي ماهيات لا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض فيه ما مر من انه يجب تحقق الجوهر بدون ما هو جوهر اخر سوى ذلك
الجوهر والجواب انه ان اراد بقولهم الجوهر جنس لهذه الانواع انه جنس لها
من اضافي المحصلة النوعية لا انه جنس لها بحيث يصدق عليه من المعنى ما ذكره لا
يمكن ان يكون جنس من الاجناس بحيث كلما صدق عليه فان الجنس الذي الى
الفصل الذي يصدق عليه يكون اعراضا كما من في موضعه حكمه على الجوهر
يجب صدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تركب من الجواهر ولا

وجه بما ذكر من غيرها والمعقول من الجوهر هو الفرد وقد يطلق الضد على المعنى الذي
تحت ان عدم اعتبر واقي القائل امتناع الاجتماع في الموضع ولذلك يصح ان يقال ان الاضداد
الجواهر والاجسام وغيرها واختلفوا اعتبروا الموضوع وله الموضوع ولذلك الحق
الضد بين الصورة المذكورة ما مر من ان الضد الجوهر فاذا اطلق الضد
الاضداد باسرها فقيد ان المعقول من الضد ليس الا الصورة والعرض ليس ضد الشيء لان
الاضداد لا بد ان يكون وجودها على امر في الشيء ومحل الحل لا يضد وجوده الحال
لعرض يجوز ان يحل شاغل محل واحد كالجوهر فكما يجوز ان يحل فيها الصورة
والعرض كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الاجتماع اي لا
يجوز ان يحل شيئان في محل واحد لا بد يلزم ارتفاع الاثنينية فيهما او لا تمايز بينهما يجب
المثنية ولزومها ولا جواز ضد حقيقي بل فان تصور احد المثلين دون الشيء لا يضد
يعارض من ان العرض يتوقف على قيام موضوعه الاخر فكان امتناع ارتفاع الذي
ولا يجوز جزء سوى ما ذكر لان كل امر نسبته الصفاتية واحدة اذ ان امتناع الجمع
فذلك الاعتبار اما لان الامر هو بكونه واحد العرض او بنسبة المثلين او بقوانينها
لا يجوز اجتماع كل منها وكذلك ضد الامر والجواب انما ذكر امتناع اجتماعها بعوارض والاضداد
لا توقف على امتناع ما بين والحاصل ان ذلك ضد بعينه كالمرض بحيث التضاد ليس
ذلك لدليل على امتناع الملزوم بحد واحد طرق التقابل ليس خلاف الحكم او وصف المحل
مستند وصف الحل ولا يجوز بقاء العرض الواحد بعد لانه لو قام عرض واحد بمحلين
لزم ان لا يعد الواحد عن الاثنين وذلك لان الوجه ان يكون القائم بمحلين عرضين
لم يكن هما عرضين العرضين في الاثنينية الكلية العرض الواحد الذي عرضاه
فيما يحلين فيلزم ان لا يحصل الاثنان في الاثنينية عن الواحد في وصفه ويلزم ان
يكون الوحدة اثنينية وايضا جاز حصول عرض واحد في محلين يجاز حصول جسم
واحد في مكانين لان البرهنة لا يفرق بينهما فظهر ان الى ما ذكر المقدمة وهذا
يوجد الفرق بين الملاسفة بما منهم ان الغريب قائم بالمقدس من الجواز الجائز
والاخوة خلافهم وغير ذلك من الاحكام فان لا بد الاطراف خلاف سلى الاخوة و
النوع من ايضا ثبات الخلاف الاطراف فان قرار الاخوة بالاب والنوع بالاب
منشأهما التوهم بالمصالح الاتفاق في الاسم وايضا هم ايضا الحق له عاما الماهية
عرض لا يجوز عرضين ولا يجوز فيه الكثير مصاحبي انه اذا الف جسم من اجزاء

كثيرة فارغة بكل جزء من متجاوزين منها ألف واحد أما الأول فلأن صورة
الانفكاك من أجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابط به صورة الانفكاك وذلك هو أن
ولبس فإما بأحدهما فقط والا لوجب صورة الانفكاك بهما وأجيب بأنه مبني على تركب الجسم
من الجواهر الفرد وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز أن يكون صورة الانفكاك إلى
الضائع الفاعل المختار لا إلى أمر عرضي واحد منهما بل منها يسمى الحادث أما الثاني فلأنه
لو قام بكل من جزئين كالنقطة لاتحد بانفراد أحد الأجزاء ضرورة انتفاء
الحال انفراد المحل الذي هو جميع الأجزاء والاتحاد ضرورة فيما إن الألف من باب
الجزء الناقص وقد بان لا أن الألف الباقي من الجزء من هو بعينه الذي اتصف
بالنقطة لا يجوز أن يتعدد ذلك ويحدث هنا فإن قيل العرض الواحد الكثير
مثاله الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بجموع الأضلاع الثلاثة
المحيط بسطح والحق أنه تجزئة إلى أعضاء والقيام بجموع أجزاء زيد هذا الشائع
فيه هو أن يكون العرض الواحد القائم بجزء هو بعينه القائم بالجزء الآخر لا أن
يكون الواحد منها بمجموع شيئين صدوراً لا اجتماعاً محلاً ولا صدقاً كما في هذه
الصورة وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قوله أي هاهنا وأما الانقسام فيه مستلزم
من الجانبين أي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال لا
يستلزم انقسام المحل الانقسام فيما أحدهما الانقسام إلى أجزاء متباينة
في الوضع أي أجزاء يصح أن يقع في كل جزء منها أن هو من صاحبه ويسمى أجزاء
مقدارية وثانيهما الانقسام إلى أجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت حدودية
كالهيولى والصورة أو غيرها كالجنس والفصل ثم إن القسم الثاني من الانقسام
غير مستلزم من الجانبين وأما القسم الأول فقد ادعى انقسام الحال بهذا الانقسام
يوجب انقسام المحل أيضاً فإن انقسام الشيء وخلا إلى الأجزاء المقدارية يوجب
انقسام الجسم إلى الأجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه إنما يفرض في جزء آخر
من محله وأما انقسام المحل على الوجه المذكور فهل يستلزم انقسام الحال فيه من حكم
الاستلزام مطلقاً ونعم أن الحال في محل ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع أي لا
تباينه في واحد منها فقط لا في محله وذلك الواحد لا المجموع وهو ظاهر لأنه حينئذ
كان يحصل انقسامه في كل واحد من تلك الأجزاء كان الواحد الشخصي الذي هو

وقد ظهر بطلانه وإن لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الأجزاء لصلاة الركن وكان الحال
حالاً في ذلك المحل بالضرورة وإن وجد في كل واحد من تلك الأجزاء جزء من ذلك الحال
كان منقسماً إلى أجزاء متباينة في الوضع كالمحل وهم فرضوه فعلم أن الحال في منقسم ذلك
إن حلوله فيه من حيث ذاته أي انقسامه على انقسام المحل كالسواد الحال في الجسم يستلزم
حلوله فيه حلولاً سارياً وإن حلوله فيه لا من حيث ذاته المقصود بل من حيث هو عين منقسم
لا يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولاً غير سارٍ في وأستدل على ذلك أن الحال
حالة في محله فقط وكذلك النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم فإنها
ليس منقسماً بانقسام محله وأما الإضافات مثل الأبوة والبنوة حالة في محلها وليست
منقسمة بانقسامها إذ لا يكون أن في كل جزء من الابن جزء من الأبوة فقد ثبت
أن الحلول في المنقسم لا يوجب انقسامه إذ الركن سارياً وإن الحال لو كان في
شيء منه في شيء من أجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بجميعها لجواز أن يكون
الحال حالاً في المجموع من حيث هو مجموع لا يكون في وقت حالاً في شيء من أجزاء ذلك
المجموع كما في الصور المذكورة لكن الإمام في الملخص وجه هذا بأن حكم ومنع كون
ذلك الوصف والنقطة والإضافات أجزاء موجودة في الخارج أو لما أن الجزء لا يوجد
في ذلك الجزء الموجود في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الأمر فلهذا في الأول
تنقل الحال لا يطلق السواد إن جاز أن يتصف في ذلك لكن يرد إذا فرض جسم
مخروط مستدير مثلاً فقطعه من بين فاصلة الزوايا من منتصف النقطة التي هي ليست
لا انقسام محله الذي هو مجموع المخروط وحدث نقطة أخرى وكذا إذا فرض جسماً
مكعباً في جانب مقطعه الأعلى والأسفل لزوال أن يتصور سطحاً مع خطوطها ونقاطها
ويحدث سطحان أخران مع الخطوط والنقط كما ليس منه بين هذين الاثنين
ولو فطر لا تغير لذلك القطع في جوهرها وهما لا في هذين الأمرين اعتبار
لا يتصور فيهما وجود وإنما لا تغير لذلك لو سلمنا أنه اعتبار ذهبت من الاعتبار المحض
من الاعتبارات التي في نفس الأمر وخلا هذا الاعتبارات يتصور فيها الكون وهما أن الحال
يكون العموم بحيث في نفس الأمر وجدان لو كان أعم في الموضوع من محله المخصصات أي الذي
تمام في تخصيصه إلى موضوعه لزمهم الأول لأنه لو كان محتاجاً إليه لكان مستمداً عنه
في تخصيصه وهو مستغنٍ عنه في الوجود أما لأنه يكفي عنه موجده أولاً لأن التخصيص
إلى الوجود لو افتقر العرض إلى موضوعه في وجوده لزم افتقاره إليه في تخصيصه أيضاً

بالاستناد والمستغني عن الجزئي في الوجود والشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون
عرضا فهذا قول رابع نظرا لا لام استغنائه عنه في الوجود قوله لانه كيف يتصور
فلنا ان اردت ان الفاعل يوجد من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت
انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة
رابعها قوله لان الشخص مفتقر الى الوجود وفاقا قلنا ان من غير افتقار لا نسلم هنا
الى الاصل والثاني ان شخص العرض ليس بنفسه والا لزم ان لا يختص به في شخصه
ولا بما يحويه والا لزم ان يحل في العرض متوقف على شخصه ولا يتحقق لا يكون
حالا فيه ولا محلا له لان نسبة الجسم الى الزمان الى الحيز متوقفة على الشخص
العرض دون غيره ويرجع الامر الى شخصه محله فان قيل يجوز ان يكون العرض في محله قلنا
تعلق الكلام الى محله الشخص لان الامر يرجع اخر الامر الى الحلول فيه لا يرد والثاني الحال
ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل
سابق علة مستقلة لشخص لاحق ومثل هذا التسلسل جائز بحسب الحكم فالاولى ان
يكون المحل عند الشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اولا
وبكل الجواب اما لا لام ان الشخص العرض لو كان ذا يعرف الزمان الذي قوله لان الاول
في العرض متوقف على شخصه قلنا مسلم لكن شخص العرض ليس موقوفا على وجوده بل
بل على انه كان اصل العرض في الاول متوقف على وجودها ووجوده متوقف على
لا عرض حلوله ولا يحدث في ذلك ولو سلم فقوله انه دور مسلم ممنوع وما ينافيه
نسبة المتصل الى الكم على السواء لجواز ان يكون لنسبة خاصة الى هذا السبب
سببا اذا كان الفاعل مختارا واما هنا الدليل لا يطرد في عرض غير متعلق
شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة منحصار العرض ثبت ان العرض لا
يصح عدم الانفكاك لانه اذا كان الموضوع منحصا له يكون محتاجا الى موضوع
مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يعين وجوده
شخصا خارجيا والعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتفى
هذا الموضوع المعين وانتفى انتفاء العرض ضرورة انتفاء المحتاج عن انتفاء
المحتاج اليه والاول منه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كلها
منحصرة فيه فيرجع شخص العرض الواحد فاذا زال الواحد هاهنا والسبب يحصل
الاخر بحصول سببه التي تخصه بالثاني ولم تعدم ولا يكون الشخص الواحد

بكل واحد من المعينات وان اجيب بانه موقوف على مستند على مدلول واحد
قلنا عرفت ان الدليل انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون
التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عدم الانفكاك
حيز معين كان فيه الحيز اخر لان نقول الجسم يحتاج الى الحيز والحيز المبهم
وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز شخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في
حيز بعينه فلو انتفى عنه الجسم انتفى عنه هذا الحيز المعين وانتفى انتفاء
الجسم لا يوجب جملة الجسم الى الحيز انما هي حاله من احواله اعني الحيز لا في وجوده
او في شخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى حيزه المبهم لا وجوده او شخصه كما في
العرض لانا نقول بالي لم قلتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى
الحيز مع انه لا يتصور وجود الشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور
وجوده الشخصي الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى
فهو هذا الاحتمال قائما بالعرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك
العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في معرضية الوجود من كونه ذا وفي
غيرها من التواردة لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان
الموضوع مشخص للعرض فاسد بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك الورود
المذكور يحكم ويمكن الجواب اما على النقض فلهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص
العرض لم يمكن ان يدعي ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتحيز
مفارق مكانا الى موضع انه ذلك الوجود الشخصي فلا يكون الجسم المتحيز محتاجا
في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع كما ان دليلهم في
موضع باختيار ان تشخص الجسم بذاته واما على المنع فان المراد بالتشخص عرض الشخص
بالشخص امور متعلقة بما يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص
نسبتها الى الشخص نسبة النص الى النوع ويسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث النفس
ولا شك ان الصور الجزئية انما يحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك
الصور الجزئية من جزئي اخر وان انتفى فلا بد من جزئي الذي حصل منه التشخص انتفى
التشخص وانتفى انتفاء التشخص بعد ان اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم العرض
اولا فالمكلفون على انه ممتنع واستدلوا على ذلك بوجوه واقوى واشهر الوجوه حجة
منها الحكماء القائلون بالعقل الحال في محل بتوسط كالرعدة والبطن فانهما يحلان الا

في الحركة وبين طرفيها عيلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من حيث له
الكيف حالان في السطح الحالي في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه
عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذي النقطة هو الخط وذي الخط هو السطح لا الجسم واحتج
المتكلمون بان مثل النقطة والخط هو ذي وسط من الجوهر لا الاعراض ومثل
الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها اعراضا
انما يقوم بالجسم والسرعة والبطء ليسا عرضين زائدين على الحركة فانهما من حال
الحركة اعني تعدد سكنات اقل او اكثر باعتبارها بسبب سرعة او بطء ولو سلم
ان السرعة والبطء ليس الا السكنات فتلك السكنات انواع مختلفة والسرعة والبطء
عائدان الى الذاتيات دون العرضيات اذ هما من الاعتبارات الاضافية العارضة
الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يتغير
الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة
والاخر هو السرعة والبطء لتستدلوا على امتناعه وصير الجواب ان معنى قيام العرض
بالمحل انه تابع له في التحيز ما يعرض له العرض بحسب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الذات
تابعة في التحيز المتحيز بالذات ليس الا الجوهر الذي فانه اذا وقع عرض يعرض للاجزاء
من جوهر حتى اليه سلف الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بعد وجود بعض
بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان
القائم بنفسه يجوز ان يكون محلا مستقرا للحال ولان الكل يتحيز في ذلك الجوهر بالذات
معنى القيام واعترض على الوجه الاول بانا لا نسلم قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز
اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول تابعا والثاني متبوعا وان لم يكن
سببه ذلك الاختصاص بل ملزومه لكان اختصاص السابق بالجسم لا بالجسم المكان
اعني ان لا يكون الجوهر قائما به وليس الجسم متحيزا بالمكان والا لزم اشتراك
بنفسه ان قلنا بوحدة المتحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم المتحيز اولا بالجوهر
حتى يتحيز غيره في المتحيز فاذا كان ذلك الغير نفس المتحيز فقد اشترطوا قيامه بالجوهر
بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه والنص ان قلنا بتعدد المتحيز القائم
بالجوهر ويكون قيام كل متحيز مشروطا بقيام متحيز اخر قبله وهكذا الى ما لا
نهاية له والثاني ان اوصاف الباري تعالى زائدة من غير شائبة تحقق فيه

قوله شاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكون بالجواز ان يكون
الاختصاص الذاتي بين بعض الاعراض ان يكون ذلك العرض لا يوجد الا في البعض الا
كالسرعة للحركة ولا يوجد الا معها او مثاله بالعرض لا يجري بالاستقلال اعني زيد بعض
النقطة فانها موجودة في زيد ان سبق صفة الجسم الطبيعي وعرض بالجوهر الفرد الذي
الذي اراد بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم واراد بالمتصل
الامكان معنى لكن ان يحتمل فيه خطوط كذلك وان اعتبروا الامكان دون الوجود
تلك الابعاد بما لو كن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والخروط المستدير فلان
كانت موجودة فيه كما في الكعب فلا فيه الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ بها الات
مع بقاء الجسمية الطبيعية عينا اقول ويرد في معرض المنع قبل الفرض حيث يجوز
يجوز ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان مع عدم
يجوز ما قصد اخذ احد اعني الجواهر المجردة فلان فرض الابعاد الثلثة فيها
الامران ان يكون المفروض هي الابعاد بحسب الابعاد بحسب على الوجه المذكور لمحض
التبري الجسم فيبطل الابعاد عن هذا الوجه وان كان هو الابعاد كثيرة لا عرض هذا
الوجه لا الاحتراز عن السطح عن ان يجزيه عن الجوهر كما ان الجسم الطبيعي اعني
الكمية السارية في الجهات كذلك فيخرج فيه فقول الجسم الطبيعي لا يفرض وهو الذي
لو بانه من اجسام او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او مجتمعة
كالسرير مثلا والجسم المفروض الانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات
حاصلة فيه بالفعل او لا وفي الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء
تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل
لبعض الاجزاء قابلا للانقسام وهو مذهب جمهور المتكلمين وقد غير شاعيه وهو
مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون
بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان في بعض
من الانقسامات حاصلا فيه بالفعل وهو خلف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام
فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهية وهو مذهب الشيخ
الملل والجزء على الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض
يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في
الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام فيه

الفرد بل الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كالخط او في جهتين فصاعدا
في حد ذاتها اما في جهتين فقط كسطح جوهرية كذلك اما مختلطة مضافة اوضعا او من
احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب الى اصول المصنف
مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحالة وجوده مطلقا فهل يذهب
جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهشام ومذهب محمد الشهرستاني الى انه لا دراية
بالاضافة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية انه لا دليل
على امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة
فقط او جهتين فقط ما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا بل
على استحالة وجود الخطوط السطوح الجوهرية والعمدة في اثبات المذهب الذي
اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى وهذا كما بينا وأعلم ان لهم في اثباته
طريقين احدهما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان الجزء بالذات لا بد
يكون ما يحاذي منه من جهة الشرق غير ما يحاذي منه من جهة الغرب كذا ما يحاذي
من جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدام غير
ما يحاذي منه جهة خلف فيكون مقدرا بالذات لا بد ان يكون مقسما في الجهات الست
بين ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو الطرف الخارج عن المقدر فالطرف
اطراف تخالفه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان
كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فهو طرفه المتناهي غير
طرفه الحقيقي والا لكان الاشارة الى الطرف طرفه بعين الاشارة الى الكل
وهو بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير منقسم وهو المطلوب
كما يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجزء
واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج وكذا يدل
على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحققة بالذات وعند الوهم
للمكان والبعد يحكم باختلاف جهات والاظهر انها غير متحققة بالذات ويقال
للمكان والثاني من الطريقين هو ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله فجزء الخ يعني اذا فرض جزء من جزء
بحيث تلاقى الثلثة فلا بد ان يحصل للمتوسط من الطرفين من التماس الاثنين ان كان
مداخلا لاحد طرفيه فضاء التداخل والا لزم تداخل الشيء في الجزء وان

يحصل للمتوسط الطرفين من التماس ان فضاء الوسط لان ما تلاقى منه احد الطرفين
غير ما تلاقى منه الطرف الاخر فيفرض الوسط شيئين متقسم وهو خلاف المفروض
وتحرك الوضعين على طريق المركب من ثلثة يعني لو فرضنا جسما مركبا من اجزاء ثلثة
كانت اوضاعه اوسبته او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التداول
وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والا
فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين بأسره على الطرف
والاخر بأسره على الوسط والا لزم تداخل الجزئين بل لا بد ان يكون شيء من
الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه فيفرض اولا
كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وحصل من كل بعض من كل واحد من الجزئين
على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الجزء فيلزم
مع كونها غير منقسمة من فرض الانفصال هذا المحال لو لم يلزم من وجود الجزء الذي لا
يتجزى وصدق ما فرض مع ما فرض بعده من تركب الجسم من اجزاء وبقي من تلك
جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول
قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا لا في نفسه
او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا والا ولم يلزم الاجتماع فيما نحن بصدده محالا مطلقا
وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالة الاول وهو على
التداول يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء اربعة كانت اوسته او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التداول وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى
الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا
ووضع الحادثات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين او لا يكون ان تحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتحاذيا في الحركة لا بد ان يتحاذيا
على وسطين ان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر
على بعض الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزء المتحرك مع انقسام الوسطين وهو
ما يمتنع الخصم بحركة من التهكمات لما اقام الحجة على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير
الى ما ذهب اصحاب هذا المذهب من اثبات الجزء وقد الزموه منه تلك الاجزاء
الذي قال اذا فرضنا مضافا خارجا من الى الى الطرف العظيم منها فالخط
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الاجزاء من هذا الخط وهو الذي على

الفوق العظم جزءا واحدا من مسافة فالجزء الذي يلي الاعظم يتحرك اولا بجزء كان
الجزء منقسما وان يتحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقل الكلام الى الجزء الثاني
والرابع هكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان يتحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسام الجزء
بتحرك كل واحد منهما جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته
مساوية لمسافة الجزء الذي على الفوق العظم وحركته وهو ح بالضرورة وان يتحرك
الجزء الذي يلي الاعظم حين يتحرك الاعظم جزءا لزم انقسام الدعة وكذا الحال في
سائر الاجزاء فيلزم بذلك اجزاء الرحى على ما ذكر بجملته بعضها بعض ظهر انه
لا يحتاج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الفوق العظم منها في جميع الجهات وقد
الزمه مع ان الحس يكذبه قال ان الرحى يتحرك على مثال دولاب كما ذكر مركز الفاعل
المختار يفتقر بعضها بعض ولا يشك الحس بذلك الطاقة الذي يقع فيها الحركات
وسكون المتحرك اي وما يلزم سكون المتحرك فاما لزوما مثلا فرسا يتحرك من
اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة
من الدور فمن حركة الشمس قطعها مسافة مساوية لخمسين واحد ولا يمنع انما ان يتحرك
الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول محال لان حركة الفرس منسوبة الى حركة
الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني مع الدور ليس مع خمسين فرسخا بالاول الوقت
وان في يجب انقسام الجزء والثاني يوجب سكون المتحرك وقد الزم مع ان الحس
يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر زمنها وقلتها مكابرة صرفة لان
سكناته بعد زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون سكناته مغمورة في سكناته
فيمنع ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى متحركا ولو بحركة صغيرة لا يحس
بحركته اصلا وانتفاء الدعوة يعني ان مع الجزء لا تنقسم الدائرة وذلك لان الخط
المركز من الاجزاء التي لا تتجزى انتهى جعله دائرة واستنتج ايضا جعله ما هو فرض
دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء الذي لا يتجزى الخطوط انقسم بعضها الى بعض فاذا
ذلك على كل واحد منها استنتج الكل ايضا وان لم يستنتج جعل الخطوط دائرة فاذا احدا
دائرة على الاقل ما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كالملاقي فواطها فيلزم ان يكون مسافة
ظاهرها كل قدر باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان كما مثل
الاولى فيكون ظاهر الجملة كباطنها والجزء الظاهر الجزء الاول لانه لما قيل عليه ظاهر
الجملة بكل الباطن فيكون ظاهر الجملة كالباطن الجملة ثم هكذا يجعل الدوائر بجملتها

بعض بلا توجد فان سلم دائرة بما وقع منفصلة العظم الاعظم فلا يتزايد اجزاء هذه الدائرة
النقطة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة او لا يكون منها صغيرة جدا وما ان لا يتلاقى ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجواب الثاني لا يفيد غير الجواب الذي لم يتلاق وقد الزم
انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة تكون مصرحة وليست
بدائرة حقيقة واجيب ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على وفق
يكون الحس الحاسة ادراكه اذا لم يكن كذلك لم يقع الحس الحاسة على ادراكه ولم يكن الخطأ
والا على وجه كما في الذوات المتحركة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان الفرض تشبيه
الدائرة بها فان في معنى الحس الذي هو شرط الاحساس لم يحصر به وايضا لذلك على وجه
وان الحس يعطي لا زهذا الفرض ان كان اصغر من الجزء الذي انقسام الجزء ولا كان رسمان
لدائرة اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة غير منقسمة بالانقسام
باعتبار الثاني اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى عوض من الاول الفاعلين من
المقاسة التي الزموها اراد ان يبين المراد بالجزء بحكم بعض الجزء الاولى ان النقطة موجودة
لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء هذا الكتاب فان كانت موجودة وهي ذات
وضع يلزم الطول وان كانت عرضا يلزم السطح والا لزم انتفاء النقطة لان الحال في المنقسم
لا بد ان يكون منقسما وان لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما مر من ان الانقسام
الحاصل بالحد انما يلزم اذا كان يحصل في من حيث ذاته المقدر مطلق النقطة في
المنقسم بغير من حيث ذاته المقدر بل من حيث هو مشاه والحركة لا يوجد لها في الحال
بل يفيها مطلقا جواب على الحد الثاني تقريره ان الحركة لها وجود في الحال او لا يكون
في وجود في الحال لا يكون لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل غير موجود ح لا يخلو
اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول مفسد الاول سبق
احد جزئيه على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فيها موجودة
في الحال موجودة حتما بل يكون الموجودة بعض حدها غير الثاني فيكون الماضية
التي وقعت الحركة في الحال غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في حد الجزء
جزء الحركة في الجزء من واذا كانت الماضية التي وقعت الحركة في الحال غير منقسمة لزم
الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب ان الحركة لا يوجد لها في الحال
بل زمن فيها في الحال بعضها منقسمة وقوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا
لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال لا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا

فان الماضي من الحركة موجودة في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجودة في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في
الحال والماضي من الزمان والآن لا يحقق له مصداق جواب عن الحجة الثانية بمنع بطلان
الآن أو الحكم بحدوث الزمان والآن لا يحقق له مصداق موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار
معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق بعضه على بعض
بالوجود لان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود فلو لم يكن بينهما موجود اذ كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة الطبيعية لها ايضا غير منقسم والا فالطبيعة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتحرير الجواب ان الآن لا يحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان
مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم بل معدومان في الحال ولا يلزم
من عدمهما في الحال عدمهما مطلقا لانه ان اريد ان وجود الزمان الماضي قد بطل بان يوجدا في الحال
او في الحال او في المستقبل والاخير ان ظاهر البطلان وكذا الاولان لانه يلزم ان يكون
الزمان جزءا يكون الشيء طرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا
المستقبل لانا نقول اذا ذكر مرارا على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وهذا الشبهة ان قيل
ان الحال يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا
في شيء من الآن نفسه لان الكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة فهو
موجود فصلا وهم من تحرير الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا
لان الماضي كان في الحال والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا يوجد لها وجود وجودا اصلا
ايضا وح فحفظ الجواب المذكور ان وجب منعها بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال
الحاضر كما ثبت عقيبه على الوجه ان لا يصدق في امتداد المسافة بل هو موجودة
في وجود من الحدود المفروضة منه بمعنى ان الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى وهم غير منقسم
من هذه الحركة الموجودة في الخارج ام ممتد في الحال غير موجودة في الخارج منطبق
على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يتجزى فيتشكل وصلا لا تقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى
القطع ولو تركب الحركة لا يتجزى لم يكن موجودة بمعنى انه ليست لها وجود الحركة بمعنى
ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا دليل على ثبوته بل الدليل على انتفائه وذلك
لانه لو ثبت الجزء تركب الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالجزء ينقسم الى اجزاء الى ما
لا يتناهى الى اجزاء منقسمة الاول لا يخلو اما ان ينقسم بالحركة الى الجزء الاول

وهو بسيط لا يتجزى لم يشرع بعد في الحركة واما ان ينقسم بما حال كونه في الجزء الثاني
بسيط لا يتجزى فدامت الحركة والمسافة بين الاول والثاني في وصف الحركة هناك
فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان الجزء لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه
يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لا يتحقق الحركة عند الثاني بل الثاني
لا يتجزى هي كيف الاول في كانه الثاني في فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وينقطع
الحركة بالكون الثاني في ثم الكان الثاني في المتدرج الكان الثاني في وصف بالحركة والا
الاول وهو وصف ايضا بعد بالسكون في الآن الثاني فلو يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى
ان لا يكون موجودة اصلا والتالي بعد ما هي الاجزاء التي لا يتجزى في الجسم اصلا
وهو الامر الذي لا يتجزى الذي لا يتجزى لا يتجزى ويتركب الجسم منه لا لانه لو فرض ذلك لم يتجزى
لا يتجزى فانه لا يوجد على اولية تقاء الجزء ولم يصدر على وجه يتجزى ما يتجزى
حتى الجسم ممكن بالرجوع الى اضطرار الحكم بان كل جسم فوقها والا لتضعف لا الزيادة
لا كان من شرط ان يصدر الآن ومن اراد ان يقبل الاعتراض ظن ان جميع الاشياء
التي لا تتجزى جاعلة الجسم بالضرورة بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فرية القول الحق الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل واحد منه ممكن في الجسم حصلا في الجسم
فلا يكون من الاجزاء بان حاصلا في الجسم اصح حصول فيه فهو اجزاء الجزء فلا يكون
نقطة وقع فيكان هذا باعتبار ما له غير متجزء وهذا قبل الذكر في كتاب الجزء
الجسم عن النظام مركب من الجوهر والجسم والجوهر وغيره لا من الاعراض فقط
بعد الآن هذه هذه جواهر لا اعراض فان من الاول والاعتقاد انه والاعراض
والذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل في حقيقة الجوهر فاما الاولان
والاضرار والعصير والرطائج والاصوات والكيفيات المدركة من الحواس والحركة
وغيرها فهي اعراض وهي واحد وحيث صح بان كلا من ذلك الجسم المركب
جواهر جسمية ثم ان قلت الاجسام الطبيعية اذا جمعت من اجسام الكثيرة
تأثيرها اجزاء منه لا يحصل تصير الكيف بها طويلا عريضا عميقا فيصير في الحال الاول
مستدارة على وجه ما فاذا نظرت الضرورة بتوسط مع ما هي من الحدود بعد تقرير قوله كل
موجود من اجزاء لا يتناهى اجزاء بحسب مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود على
الاصل ايضا ان يكون في جسم الجسم كل جسم من جواهر غير متناهية فلا نعرض الكلام

في ثانية اجزاء من الجسم انه قد سبق انفا ويسبق ايضا ان الاطراف قد يجوز تداخل الجواهر
بعضها في بعض لكن هذا ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي يجوز تداخلها بعضها
فيها لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم ذو قدر لا يمكنه القول بتداخل
جميع اجزاء الجسم والا لزم حصول الجسم عن جزء واحد فلا بد اذن في الجسم اجزاء غير
متداخلة فيعرض الكلام في تلك الاجزاء فنقول ان تلك الاجزاء اما ان تكون كل واحد من تلك الاجزاء الغير
الغير المتداخلة مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متداخلة ويكون وقوفه بانه اجزاء وفي الجزء
الاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية
كما سيأتي فلا بد من ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها
والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يجوز ان يكون متناهية ويتفرق الجسم
الى التناهي حتى اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا ان الجسم لو كان متناهيا وجزء
متناهية لكن جزء جسم ولا شك في انه يحسب زيادة الاجزاء يزداد الجسم فيكون نسبة الجسم
الى الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فكما زيدت الجسم الى الجسم نسبة متناهية الى متناهية
الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناهية فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة
المتناهي الى غير المتناهي وهذا لا يكون شيء من اجزاء الجسم متناهية وايضا من
عليه بان اردنا الجسم بحسب ان يزداد الجسم لا يتصور ان يكون نسبة الجسم
الى الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الاجزاء
مع كون النسبتين مختلفتين لجواز ان يكون نسبة الجسم من الجسم الذي يحصل في
المقادير دون الاعداد ولا يوجد مثل في الاعداد فان نسبة ... اجيب
بان تلك الاجزاء اما ان تكون ظهرا الى بعض حيث يكون بعضها مساويا لبعض
كما سيجيء وحينئذ ان انقسامها اعراض الجسم لا يزيد بانقسام الجسم والا لكانت ... من
الى موضع آخر وهذا كنسبة احاد الاعداد الى العشرات ... وما ورد ... الجسم فيقبل
من ان تلك الاجزاء الاوسط بالتحقيق وبالجملة الاجزاء غير ... ولا
يصح ان تلك الاجزاء في نفسها فهي ... وبالجملة ... الربع
الجزء ولان السبع اذا قطع جزءا قطع البقي ... عند الاستدلال
بشاوة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يخفى ايضا في الظاهر ... جزءا فيما
اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا ... بقوله ... سكونا
المتحرك لانهم يقولون تحرك الكائن ... عند تحرك الربع البقي ...

قوله وان الاقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجهان واحدا كما فلعله صاحب الحاشية
وكان الفرق اشارة الى ذلك حيث لو فرض جزءا بقوله ويفرد كما فصل بين التفرق
المؤلف وعن تحرك السريع ويقدر ان المسافة المتناهية الصغار لو كانت مركبة من
اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها
الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع النصف نصفها وهكذا الى ما لا يتناهى
لذا امتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولو لم يلحق السريع البطي اذا قطع بهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان
متناه فلا يلحق السريع البطي قطعا والضرورة قضت بعدم الضرورة على العاقل بالضرورة
هذا الاقرار على الظاهر الجلي الى الفرق لا الطفرة وقال ان الحركات قد تقطع المسافة ان تعلق
بعض اجزاء مسافة وبعض ولما عجز جزءا الجزء ان السيد قبضي بطلانها اجاب بانها
ليست بالحدود الكم من الفرق بينكم الرجوع فيما انتم فيه من المخالفة الحسية دون
الطفرة الامر الحسي يحصل بخط اسود من غير ان يقع خلاله اجزاء بيضاء ... الخلاف الاجزاء البيض
من الطفرة غير بكثير لانه لها البياض غير متناهية ومعنى ان تقع الاجزاء
البيض ... لها الجهة ... كما ان المسافة المتناهية مركبة
من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية
فيقال اجزاء المسافة والزمان متناهية فيكون قطعها فيه وهذا لان المسافة المعينة يحصل
عند ... الاسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها
موقف على قطع نصفها ونصف نصفه وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة
والزمان ... والاستناد الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يجيبوا ... الفرق
بان ... في كل استناد ... في الجسم وقد ... من الحركة ... من
... جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل استناد ... في ذلك الجسم ... متناهية
... الى الحركة ... اجزاء الغير المتناهية انما كان اجزاء ... الاجزاء
الغير المتناهية ... الجسم ... في كل استناد ... فيه والسند ... الجواب
الظاهر ... الجسم ... الى الجسم ... الاجزاء ... الاجزاء
... ذلك ... الاجزاء ... الضرورة ... بالضرورة ... الجسم ...

الى الجسم الفردي متصل في نفسه لا متصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان
يكون الجسم المفروض قابلا للانقسامات الغير المتناهية بمعنى انه لا يمشي في الانقسام الى حد
عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه النظام والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان
الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل في الخارج او في الذهن منفصلة في
عقولهم لانا لو حزنا الى الفرض لكنت تلك الاجزاء التي لا تتناهى في الذهن ان يوجد
جسم غير متناهي الخارج اذ يجب حينئذ ان يكون ذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم
اليها وذلك على تقدير ما قال المتكلمون ان تصور ذات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا
يتناهى في الخارج مع مطلقا عندهم غير متناه عندهم الذات غير المتناهية لا يصدر الا عن
لا يمكن ان يتحد به بكل وجه يصل اليها تاثير القدرة بكل معروله الى جزئية لا يتصور فيه
ذلك الا ما هو الاحد فانه لا يصل الى حد الا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اشار اليه المصنف
من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه غير منقسم الى الاجزاء ثم ان الجسم اما ان
يكون اعراضا في الخارج او لا فان كان الاول فهو الاتصال الكائن الذي هو الفصل
المقوم وجنسه انه الفصل يحتاج الى آلة تفاذه تقصده بالتقوم عنده والكم لا يحتاج اليها
والثاني اعني الذي لا يكون اعراضا في الخارج اي الحاصل بالقسمة الفرضية المقدارية
وهو الجسم ايضا متصل وهذه الوجه يعرف جنسه ان الفرضية مقدار عن الكم
والوجه ما هو حسب الوهم جزء والفرضية الفاصلة لذلك وجب ان يكون بحيث
من غير سبب ما وعليه ايضا يتوقف على عدم عدمه وهو اي عدم وجوده
لا بالقياس في جزء كالسواد والبياض في جسم الابيض او بغير سبب
خطا اعتبار نفسه ولا يعتبر الى جزء كالسيف لا يحتاج بعد ان يوجد مقسم الى القسمة
فيه الخلاف عرضين من الاتصال الكائن الذي هو اتصال في الجسم بحيث يكون بحر السواد
يجب في كون سائر الجزء الجزء في الخارج وكذا ما يوجد في جسم وجب ما يجب
ما يجب ويجلب من جسم اخر والجزء اذا وجب فصلا في الخارج في الجسم اذا
كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع فيه عدم وجود اجزاء فانه اي الجسم
بالضرورة انه لا يجب ان يكون منفصلا اي منفصلا عن الاتصال في الخارج من غير ان
تكون الامر انه اذا الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا وكان ذلك الاتصال الحاصل
بعد انفصاله غير متاهب في الخارج حسب ما اراد المعترض بوجود متصلا في
واحدة في ذاته عند انفصاله والحركة وما اورد من انه ما يوجد المعترض بحسب الخارج

تبرهنا فيه لما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم متفرد بالقسمة الاتصالية في
الخارج على انه بالقسمة الوهمية والا كان جزءا لا يتجزى اصلا وحكمه فاراد ان يبين ان
كل جسم كما هو قابل القسمة الوهمية كذلك قابل القسمة الاتصالية ايضا فقال والقسمة هي
بالمعنى الذي هو تجزية وهي الفصل او تجزية الوهم جزءا او لا تجزيه وهي اختلاف
مقدار فان اريد قابل بحيث في المقدار الجسم بالوهم والجماع على واحد منهما طباع
الجميع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الهيئة تجوز ح على الجزئين الفصل الموجود
في جنس واحد يجوز على الجزء من الفصل اي الجزء الذي هو الجزء الخارج الموافق له
الهيئة من الاتصال الواقع لانه الاتصال في الجزء القسمة الوهمية على وجه الفصل الاتصال
فيه مذهب ذهب اليه وانما يعرض ان يجري الاجزاء البسيطة اجزاء خارجية
في الوهم بحسب الجهات الست غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء واتصالها من غير فصل اي اتصال كل جزء منها بالمتصل في نفسه بالحقيقة وقال
الاتصال الحقيقي كما مثلا متصل في نفسه الحديد وحسب الحس والكلام فيها
مثلا ان يكون الاجزاء على الجزء من الفصل ما يجوز على الجزء من الفصل من
الاتصال الحقيقي بانه في الجزء من الفصل اجزاء جزء واجتماع الاتصال لعارض لا يمنع
الفاني اصل ان ذلك المانع لا يكون لازما لهيئة الجزء من الفصل المفروض في الجزء
المفروض وهو الاتصال الحقيقي في ذلك الجزء في نفسه لانه لو تحقق منه الكلام
بتمامه في الهيئة فكان كل واحد منهما فالاتصال الاتصالي الحاصل بينهما مع وجود المانع
تحت نفسه وانما يكون المانع لازما له ان عارضا مفارقا ولا شك ان اجتماع الاتصال
لما يكون مفارقا لا يمنع الاجتماع والمانع الفاني الفصل الفاني الذي هو مقصود
هنا الرابط بينهما في قوام ماهية الهيئة وهو المانع وذلك على تسليم الجسم
كان جزءا لا يفارقها عن الحالة اولى جزاء ليس ان الفصل الجزء في التجزي لو يوجد
لتحقق الجزء الخارج الموافق في الهيئة ثم الرابط قوي من قدر يحقق الخارج الموافق لمحل
تحقق الجزء الخارج مع وجود الفصل او تحقق الجزء شرط لا يكون الجزء الواحد لا
الاتصال في جزئية المفروض من هذا الوجود المانع او فقدان الشرط واجب
بما مر ان المانع لا يكون لازما والاجتماع لعارض لا يمنع الفصل الفاني فقد ثبت
ان الجسم في واحد وفصل الجزء منه مفاصل واجزاء بالفصل كما هو عند الجمهور
الانقسام في الاتصال ايضا الى ما لا نهاية هو مذهب الاطلق ومن ذهب الى ان الاتصال

المتصل قائم بذاته غير ذاته شيء آخر هو الجسم المطلق فهو عند هؤلاء جوهر وبيد ذلك
فيه بحث الخارج اصلا قال المطرزي ان الاتصال والانفصال عدميان بقاء في الحال التي
في ذاته فهو من حيث ذاته جوهره يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية الكائنة في
الجسم يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو من ابن الى ذلك
الجوهر المتصل في جوهر آخر يسمى الهيولى وربما احتج على ذلك بعد تجريده عن
الزوائد والالفاظ الشاركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم ورده الانكار ان
ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا متصل اذا طرء عليه الاتصال صار
هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول
وبين هذين المتصلين ولا يجوز ان يكون ذلك الشيء قابلا فيه في الحالين والا لكان صرف
الجسم الى الشيئين اعداما للجسم بالكلية وايجاد شيئين آخرين من كسر الحدود والصورة
يقتضي بطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي انفصال الجسم الى الاجزاء
ثبوت مادة سوى الجسم لامتناع الانتقال ووجود مادة لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت
مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى في الجسم الواحد اذا انفصل
الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها وهو ممتنع لاستحالة ان يكون
الواحد الشخصي آن واحد في مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما قائمة
بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل جسم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا
حادثة على هذا التقدير يحتاج الى مادة وكذا فيلزم تعاقب امور غير متناهية وهو التسلسل
وايضا اذا انعدمت مادة الجسم المنفصل انعدام جميع الخصوصيات وحينئذ فان الجسمين
المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين يكون ذلك الاتصال الجسم بالمرة لا يجوز
المتصل بذاته وجود في الجسمين آخرين من الاشي وهو يريد انه سلطان مقصوده اعني
اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة بالفعل لا يجوز عروضها الوجود يقف
عنده كما عرفت في الانفصال ولا يلزم ان يكون تلك المواد غير متناهية بعد الصور او لا
متناهية نوعا عروضها اذا وصل الانفصال الى نهاية وبيان ان المادة تخصص عند
الانفصال هو بعينه عند الانفصال الى جسمين واحد او لا متعدد في ذاته او الى العرض واحد عند
الانفصال الواحد متعدد عند الانفصال المتعدد فلا يلزم ان المادتين لو كانتا موجودتين
بالصورة الجسم المتصل الواحد لكان متعددا على اصل الصورة اما اذا لو كانتا موجودتين

بالفعل بالنسبة وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد
فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل واذا كانت المادة شاملة مع المتصل الواحد متصل
واحد مع المتصل المتعدد متصلين متعددين كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بالاختصاص
الذاتي بالصورة فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال والمتعدد حال الانفصال لا يكون
جوهرا مغايرا يسمى الهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل الصورة الجسمية يسمى جسما
لان الجسم في بادي الرأي اذا وجد متصل الجسم بحيث عرفه بحيث لا يكون له مقدار
المتصل واتصاله بحيث يتناسب شدة وذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر لم يثبت
الادلة المذكورة فيه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها على ان الجسم
المتعدد لم يجز اجزاء المتصلة الاتصال الوهمي الخارجي فما سبيل عدم جواز
على حيثية الجسم فيه بيان عدم فيه فح لا يلزم ان الجسم عند طريان الانفصال الى متعددة
بتعدد مادة اخرى فيه متصلا بالمتن الذي كان فيه الجسم اذا لم يكن متصلا بحيث
الابعاد الثلاثة فلم يكن جسما البتة لان الابعاد الثلاثة ان لم يكن متصلا بحيث
فلا يكون ذلك في ذاته عند طريان الانفصال فيه لا يبقى جسما متعددة حيث
حيث ان احدهما ان قوله القابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة هو الجسم المتصل اعني الكمية
الثالثة الجسم المتصل انما يتصف بالقابلية بعرض وتحقيق كونه معروض الجسم
المتعين الجسم ذاته على الانفصال الصور عارضة لذاته اعني الجسم المتصل الذي
الانفصال وحدثه عارضة لذاته اعني الجسمين المتعينين الحاصلين بعد الانفصال
الابعاد لا يزيد الجسم الطبيعي لا ينفك عنه اعدوا انكار الجسم تعليلي ما عنه فهو مع الجسم
في الحد متصل واحد مع الجسم المتعلق المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الجسم
مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة مع الصورة المتعددة متصلة متعددة
فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بحيث عند
الانفصال تحدث صورة اخرى والهيولى كذلك هي متصلة ولا منفصلة
واحدة في الحالين وتحقيق المتصل في حد ذاته انما هو الجسم المتعين هو الذي موجود
وجوده الجسم المتعين وهذا لا ذاته ولا متصل الا موجود ان في الحالين فلا يجامعه
اثبات الهيولى في قوله ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلاثة
غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال الابعاد الثلاثة صار بعد الانفصال الجسمين
كل منهما قابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة اعني من الجسم وحده وحده عليه كثرة والجسم

[illegible] الوحدة هو عين معنى الكثرة ويعبر تارة بالكثرة ويقولون ان الذات تختص هو عند الانفصال
عنه الانفصال كما ذلك قولنا ان الجسم يختص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو عينه عند الكثرة
اعني الانفصال فانه لا امتناع لا يعقل ان الجسم مع تخصص واحد يتخصص بكثرة ان يصل الى كلا
هاتين نقصان ان كل منهما مذهبين الا فلا شك ان الكثرة لا يتخصص بتخصيص بالوحدة وكذا
فاذا احتياجها في كونه يتخصص منها الانتباه بين والتخصيص ما يقول ان اتحد وتخصصا طريق
فلكثرة الجسم عند الكثرة هو عينه عند الوحدة لم يتعدم قط فما الجسم عند الكثرة يتخصص
بتخصيص بالوحدة وهذا التخصيص لم يزل ولذلك يصح قول الجسم عند الكثرة هو عينه
الوحدة لم يتعدم قط اما الى التخصيص فيتكون من الذي عن الحضور عند الاتصال الجسم
لا ان التخصيص الكثرة فان يقول ان هذا التخصيص كان في متصلا او هو ان عدم محو الذات
لا ان الذات من الذات بتعدد اعدام تخصيص الذي به يتميز عن الذات الاخر فيتعدد الجمع الكلية
اعدام الكل يا انعدام الجزء تحت الجمع فان كان الذات بعد التخصيص الذي يتميز الجزء
الاخر فان هذا التخصيص لم يتعين الجمع الذي هو الذات في الوحدة والكثرة اما
عند التخصيص كان الذات لا الذات الذي هو جزء من الجمع والحاصل ان يقول كل من الذات
مركب من موضوع هو جوهر الى وعارض اما تعين الذات الاخر والتعين في الكثرة مع تعين
بدون عارضه وكجسم بسيط او مركب وطبيعي فيه حصول فيه ولو الحصول
عند قسر قلبي اي الحصول فيه عند الخروج عن الطرق منها اعراض الاجسام
وذلك لان في الجسم طبيعة او قسر جبري وهو مشترك فيما يكون خلوه عن الاخر
اما خارجه عنه لكان له كان ضرورة او كان جسمه لا يكون له لا يشعر حصوله في
جميع الاكثر معا ولا يلزم حصوله في واحد بالحس منها الى موضع فيه اذا المشروع
خلوه عنه ولا الى الجسم المتصل لان نسبته الى الاكثر فيها على السوية بل الى امر داخل
فيه يختص بعضه الواحد والطبيعة فيه كما لا يطبع فيه من خارجه عن ذلك الكان
منافي الحصول فيه وتستند الى غيره فاذا اخلي وطبيعة عاد الى ذلك المكان اقتضاء طبيعة
حتى تقرب الطرق عن خارجه وجوده لا ان اما الفاعل وهو ان كان من الاسباب الخارجية
التي يقول عنها فلا زال عند محمد مع طبيعة كون وجود انفصال عن ان يكون حصوله
في مكان او متصلا له حاق في كل منها اعني ثبت الامر اخارجيا في كون وحصوله
في مكان معين من الاحد اما بحيثه او باختياره ثم تعدد وتعين الاصل وامر الجسم
مع طبيعة يحصل الامر بوجوده فاذا فرض الجسم وجود الاجسام باختيار وجود في هذا

اما اعني حال وجوده مدى عن جميع الانيات التي لا يكون من ذاته سواء كانت عن ذاته
او من غيره اختيارا او اجبارا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين بامر صادر اذ فاتب الفاعل
في وجوده من تعدد فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها سواء وجوده فلا
تاثير في حصوله في مكان معين فاذا من ذاته وليس من ذاته ولا يفرض عليه بعد وجوده اولا
وجه لهذا الامر من الاعراض التي لا يكون ان يبقاء الجسم في وجوده عنها كالجمع
في نحو الاشارات فانه حال اذا وجد الجسم وجوده في مكان لا حالة اذ لا يتحقق بعد وجوده
ومكان فاذا يرى حصول الجسم في مكان مترتبة بامر الفاعل في وجود وليس من الامور التي يمكن
ان يفرض عنها حال وجوده والحاصل ان الكلام من ان وجود الجسم ولا يكون يحتمل ان
في وجود شيء بدون بعض الذي فيما هو لا يتم وجوده بدون وجود هذا الامر من ذاته فيه وجود
الذي ذاته ان يكون الجسم مع جسم وان كانت مكتفية انه من نظر الى ذات الجسم كذلك
ويكون مستحيلا بعض الحاد يقول ان لكان طبيعة هو الذي الصغير الذي لا يطابق الواقع
في ان الفضل اجزاء الصغيرة فلا يتحقق بواسع حتى يدخل في الكبير حتى اتفقت ان
الجزء الذي خلاء بما استقر في حين مكان الذي بما استقر في جزء اخر عند جميع الاجزاء
فيا ويرى عن الاجزاء البسيطة من الف من ما ان اصلت رطبة اتصلت كلها على امر
وجوده وقد يدل استحيل وجوده لا يعود بعد اذ الفضل الكبير الواقع في الكبير عن
عن الفضل الصغير وهو اجزاء لا يعلم له وجود بحيث خصوص الذي بان الجسم البسيط
يمكن طبيعة هذا الذي لذكره جسم البسيط والمركب واستدل ايضا الاجسام
اذا الرجل لها سرعة بعد الذي بها الى ذكر لتعاقبها انحاصا الى جملة ولا شك ان ذلك
اقتضاء الطبع اذا لما سبقها ان ترك هذا الذي لو عينه الذي الحلية فان ما شاء ذكره ليس
شيء من الاشياء حالا يحس به وجود حس حتى يحصل ترجيح مثل طالع طبيعة معنى
ولا ترى ما سبق الى فرق ما يعود الى ذكر انه عن الحس بل الزكاة الذي يعود
الى عدم الطبيعة الذي فيه حالة لا وهم ولو جعل الاجزاء يصدق حتى يحل الوصف
في جانب اخر لكن مثل كون مساوي الطبيعة حتى يتعاقب في وسط الساعة الى جنبها ان
ان الاجزاء كل وهذا الذي الشمس ثم اطلقت من الكان الذي هو فيه الاجزاء لا يعود ذلك
الحجر الى الطبيعة لان مفهوم الذي هو شيء ولو عرض ما تعرف حقيقة وجوب
الشمس ثم اطلقت احد الكان يتوجه بعضها الى بعض وجعلت حيث ما يلاقيها ولان كل
جزء جسم يحصل الاجزاء الحجر ما من الجزء الى الجزء الى الجزء الى الجزء

جميع الاجزاء قريبا من نهاية هذا الطلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء اشارة الى جهة من جهة الطلب
استدارة الاجزاء وكرتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المص ان المكان
هو البعد لا السطح عرض ما سبق كان عنده كل جسم كان محدد الجهات فانه يحيط
بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح المحوي للجسم المماس فلا يجب
التحديد عنده في مكان اصلا وان كان ذو وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه
جسم يحويه فلو تحدد اشتق معنى لا يكون المكان الطبيعي للجسم الى حد الا واحدا ان تحدد
لم يكن طبيعيا مفروضا مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان احد جانبي حده طالب
الاخر بحسب المكان الذي هو فيه الان لم يحسب له لانه هارب منه طالب للجهة وان لم يجب
الاخر حال كونه في احدهما لا يعد ليس طبيعيا له لانه اليس طالبا للجهة من الجانب الطبيعي
فيه نظر لانه عند الطلب لكان حينئذ وجهة كان طبيعيا له ضرورة لا يصح ويكون عندنا
المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا المكان هو طلب ما يليه
كان الجسم خارجا عنها لا على منها بالقسر حتى يطلبه فاما ان يتوجه اليها ما وهو
ولا يتوجه الى واحد منهما فيبقى نحو منها طبيعيا او يتوجه الى جميعها فيطلب الاخر الشرعي
له والخارج فاكان الطبيعي واحدا فلو وقع الجسم لا على منهما مانع من التوجه اليهما
فلا يجامعه كون الجسم على الطبيعة فلا يسمى مكانا لا يسمى له اجتماع بعض الاجزاء من الشيء
لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب كان الغالب وما اعني بوجوده فالمركب
مكان عند الحكماء البسائط لان المركب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا يصح
نسبته الى المكان بل يدل على مكان البسيط فاذا حكمة المكان عند الحكماء البسائط
المركبات ان يكون بسيطه متاوية في قوة الميل الى المكان او يكون عنده بان يكون
حاليا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اقتضى وجوده فيه والا
فكان الغالب فانه يصير باعداده ويحدث المكان ويكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا
لذلك المكان واعترض عليه بانه جاز ان المركب المتساوي البسائط لو اجتمع من الكيفيات
الذي اتفق وجوده عند اجتماع البسائط بل يكون اجتماعه بعد الحركة ولا يكون ذلك
المكان طبيعيا له وفيه نظر لان الحكماء الطبيعية قد يعدون المركب الاجزاء الصغيرة
عند تصغيرها المركب اذا كان في مكان وقاوت فيه بانه يجب توجه الى الباقي
لا يكون ذلك المركب في مكان مساو في الحكمة بسيطا ويكون اقرب الى المكان
بسيط من بسيطه فيطلب ذلك البسيط بالبسائط ويحتمل ان يكون ذلك بسيطا

فانه يجوز ان يختص المركب بصورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء الغالب وكذا الشكل
حتى كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي بحسب ذلك لان الجسم لو خلي وطبعه
لحاط به حد ما وحد ما وجب ان يكون له شكل ما ويكون له من جهة ذلك الاحاطة
صورة وهي الشكل لا تلك الطبيعة ثم ان تلك الطبيعة لا يطابق عند وقت فرضنا انه لا من جهة
فعلها الجسم لا يقتضي تابعا في ابعاده وبعض المعنى بل يسطها ليست مستندة الى ذاته بل
عارضة له لذاته ثم فيه هذه بعينه وارد في الكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان
الذي لا يستند الى ذات الجسم واجب ان يوجد الجسم لا يختص من غير مكان فالمعلول
وجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو مختلف تابع الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم
هو الواسطة اذ الوسائط الى غاية الشيء وبكل لازمة كانت امرا يتطلب خلاف طبيعة
الى ذاته وهو غاية ايضا فانه من حيث هو مختلف ووجود هذا اللازم مزية ترتيب هو الشكل
فلا يكون امرا عرضيا البتة وذلك في مزيده في العرض بان المكان هو السطح فانه لو لم يوجد
لوجد الجسم كافي الحد بل يقتضي وجود جسم حاو وهذا يجب خطاء الطبيعي
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط الذي لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفصل
في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شيء يكون كذلك فهو مختلف فان فصل من
الاشكال الكرة مثلا وانه سطح واحد منفرد واحد من جهة والمعاينة
والتقسيم اما الى نقول لانه ان اثر الفاعل الى الصور في القابل الواحد لكن الوجه
لا يجوز ان يكون الشكل بسيطا مختلفا بسبب من الفاعل الى الصور بسبب القابل الواحد
والثابت بالبرهان على تقدير ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا واحد
واما الحاجة فتقريرها ان البسيط لا يجوز ان يشترك في الشكل لانا نشترك في الشكل
يستدعي اختلافها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستدعي اختلافها في الطبيعة واجب
بان اختلاف الطبيعة يستدعي اختلاف العلل واما اختلاف العلل فلا يستدعي اختلاف
فان قيل الاشتراك في العلل لا يستدعي الاشتراك في المعلول فطريق الاول ان يستدعي
الاختلاف بها في الشكل استناد الشكل الى الجسم الشكل كالكل استناده الى الطبيعة
فلم يجز ان يكون الشكل الطبيعي بسبب ان عروض الاشكال المختلفة اعتبار عروض المقادير
عروض المقادير مستندا الى الطبيعة فلا يدل من استناد الشكل الى نفس الشكل الطبيعي
ان يستند الى الجسم الطبيعي حتى يكون الشكل الطبيعي اذا الجسم الطبيعي ان يكون
الجسم حتى الصورة النوعية واما الفصل فمن وجوه اخر ان الاجزاء بسيطة وليس

بعضا من الهواء والهواء واجب ان يشكل الطبيعي هو الكرة الا انه اذا وقعت هناك اسباب
خارجية عنها كالرياح والامطار والسيول فانه يتم ما جرى من الارض ثم ان السرعة الوقتية
حافظة لما حصل طارئا من الاشكال فلا جرم يبقى شكل الارض على ما هو عليه الا ان هذا المقتضي لذلك
انما يكون ضروريا عن شكل الطبيعي بالاسباب وقت لا يصح واقتضاء طبيعة
الكرة الا ادعاء فان قيل كون الجسم المستدير الى الجسم الارض حافظا لشكل
الغريب يستلزم شكل الطبيعي بمعنى كون الجسم الواحد مقتضيا لشيء واحد
فان نفي ذلك يبطل قطعا والجواب بان قصت شكلا غير طبيعي ومقتضيا ايضا كذلك فيه قطعا
شكل مخالفا فيه الاقتضاء ولا يجاوز الاقتضاء الاول بل كذا لو تخلت وطبيعي الكرة لما
ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة لشكل الغريب وهذا مانع
عن السرعة الى شكل الطبيعي لا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك مركبة من عناصر
الكواكب فيها مختلفة بالعدد اذ هي بسائط لمقادير الكواكب مختلفة المقادير والمالية
الفقرة بالوضع ايضا لان فلك القمر موجود في جانب من الفلك ودون ما فوق كذا المنتهى
يختلف جانباه بالرقة والغلظ فقد اختلفت نفس الجسمية الواحدة زيادة واحدة وجب
بان الاختلاف الذي لم يستند الى الجسمية واحدة الى صور بتعددها فان الكيفية يختلف
صورة نوعية يقتضي فيه شكلا لكن اختلفت صورة اخرى اقتضت هذا كون احدى صورتي
فلا يكون اذ دون الخارج ركب جزئي من ذلك يجوز في الفلك صورة ونفس تختلف
فيه طول الصور المختلفة لا يكون الا باختلاف الوارد عليه اختلاف استعدادات مادة
واحدة ولا يجوز ذلك في الفلك لجب [illegible] الى الاسباب [illegible] الى الفاعل كما جاء [illegible]
[illegible] الكوكب والمادة [illegible] الخارج المركز [illegible] كان [illegible]
[illegible] الطبائع [illegible] اذا [illegible]
[illegible] واحد [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible] في المركب [illegible] صورة اخرى [illegible]
في جميع اجزائه [illegible] في [illegible] ان [illegible] ان يكون
[illegible] الجسم [illegible] واحدة [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الاجزاء [illegible] الكل [illegible]
[illegible] الكل صورة [illegible] البسيطة [illegible] واحدة [illegible]

الاشكال مستديرا وان الشيء الصورة في الجسمية مستديرا لا اشكال الاختصاص عن
قوله الى الكل مبدأ امر كيه فان كانت مبدأ لها كان مبدأ لها مرتبا ان يكون شكل
الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد الاجزاء والمبدأ وان كانت مركبة
فاما ان يكون تلك الصور في محل مختلف فيكون الحيوان اجزاء بعضها كرات واما ان يكون في محل
واحد فان تركب البعض وان تركب البعض انما البعض عن مقدار الاستدارة فان الحيوان كرة
واحدة وان منع فلا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بان الصورة
المصورة وان كانت مبسطة ومحلها مركب انما ان يكون الحيوان كرات واما ان يكون
الصورة في المركب صورة واحدة حتى ذلك لان الصورة اذا كانت مركبة في مركب لم يزد الحيوان
كرات وانما يكون ذلك فيما كان في المركب صورة واحدة وذلك هو الصورة
المكان لبعد المكان موجود لانه مقصد الحركة ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فاذا
الجسم هنا ايضا لانه لا يفتقر الجسم عنه واليه ولانه لا يعتبر اعتصاف ونسبة تربيع الى
ان يتميز ذلك وانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الاجسام الخارجية وقد يعرض
وبكل الجواب ان مقصد الحركة في الحركات الطبيعية اما الاتفاق او كون واما الاتصال الجسم
فيها موجود وان وامدا في الحركات الارادية فيصح ما ذكر بالنسبة الى الاجسام التي تستعمل
والاشارة الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكم ذهبا الى ان الخطوط
مركبة من النقط ولا يخرج من الخطوط شيء منه واضح لا مصادرة فيما سواه وجود
الاشارة حسيا الى الخط المتوهم في وسط الخطوط
بزعمهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج واتصال الجسم الطبيعي
موجود الى حد الاتصال والتقدير النصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التقدير
الزيادة والنقصان انما هو بحسب الوهم وكذا الجسم بجانبه وكذا حال الحيوان كون
المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيه
ولا ان يكون امرا منقسما وحده واحدة فقط لا محالة فوق محيطا بالجسم
فيما منقسم وجهين او في الجهات [illegible] المكان [illegible]
[illegible] ولا يجوز ان يكون مماسا في المتصل والا لم يخرج [illegible]
[illegible] الطرف المشترك جميع جهاته ولا لم يخرج [illegible]
[illegible] الظاهر من الجهة [illegible] من [illegible]
[illegible] وان [illegible] جهات [illegible]

هذه الوجوه السنة بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد في مكانه الا هو ولا شك في ان المعنى
ومعنى كونه محدثا في مكانه انه تمامه في وقت لكان لان كل جزء من جسم ملاق لجزء من
مكانه فمع الكان لا يصح عليه الخلو على ما اعترف القائلون بان الكان هو السطح مع بعض
القائلين بالجزء الفرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو الكان عما يشغله وعلى هذا يكون الوجوه
منهم مع القائلين بالجزء الموهوم على جوازه وهم جماعة الخلاء والا فما وجه حركة في
معاوف حركة عن جهة عند وجود معاوف اخر وجسم زمانها احتج المانعون بانه لو جاز
ذلك لوجب ان يكون زمان الحركة مع المعاوف مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوف
واللازم باطل ظاهر الملازمة بان الاجزاء الاخيرة من حركة الجسم في جزء من الخلاء لا يكون
في زمان واحد بعينه ما فرض من حركة تلك الجسم تلك الجزء بعينه في جزء من الملاء
ولا شك انه يكون في زمان اكثر وجوده الثاني ما فرض حركة تلك الجزء في الملاء
ولا شك في ان زمان الملاء اكثر من زمان الخلاء وبحث كون حركة معاوف الوجود في الملاء الغليظ اسرع من زمان
حركة الخلاء الى ان حركة الملاء الغليظ اسرع من حركة الملاء الرقيق بمعاوف الخلاء
الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق باقل من زمان الحركة في الخلاء
والخلاء والمفروض الحركة في كل الرقيق والبطء عن زمان وكذا ما يحدث عند المعاوف
مكثرا فيلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوف اقل من زمان الحركة بدون حركة ذي
المعاوف اعني الخلاء وهذا نظير ما اورد لا يلزم ان يكون حركة الجسم في زمان
الى زمان الملاء وانما يكون لو لم يكن المعاوف الا في الخلاء اذ يجوز ان يكون
عاما لا يوجد في الخلاء والمستدل ان يقول ان حركة زمان الخلاء والملاء واحدة لان
سلم فلو لا يجوز ان يوقف المعاوف على قدر من الخلاء بحيث لو زيد عليه ولو نقص
الامتناع الموقوف اعني ان لا يوجد معاوف اصلا في الجسم المذكور وتسمى صورة النوع
فلم لا يجوز ان يكون الجسم زمان الخلاء في زمان الملاء في وجود تلك الصورة من
المعاوف فاذا وقع في الجسم المعاوف زيد من الجسم من الخلاء وهو الذي
عاد يجوز ان يكون الصعود الى حرفه لم يوجد تحت من الجسم الصعود ما
فلا نقول لا يلزم ان يكون زمان الحركة بحركة ذي المعاوف من الملاء في زمان ولكن
فاذا اخذ مقدار بعض زمان الحركة في الملاء الغليظ من حركة الملاء الرقيق من اجل اعني
الحركة وقع ما عات بان معاوف الملاء الغليظ من حركة الملاء الرقيق المثالية
المفروض حتى ان يوجد ما فرض حركة وتساوت بما عات لا يحل معاوف

اذا المفروض ان معاوف عشر معاوف الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع المانع
في زمانه وان لم يكن بطيئا ايضا لا يكون هذا لان حاصله ان الملاء اذا كان مكانا فيلزم من
فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث الذكورة على الوجه المذكور مع ان الواحد منها
ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن فساوى زمان ذي المعاوف وعدم المعاوف
وقطعا فالخلاء محال واذا اعترض بان الحركة بدون معاوف من الملاء لا يمكن ان يكون في
زمان اقصر فيما يساويه ما حدث تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه
الذي كون اعني كونه في زمان اقصر من الاعتراف بطلان ذلك وهذا الاعتراض ورد بعض
المحققين بوجه اخر وهو ان الحركة نفسها تستغرق زمانا وتسمى معاوفه باجتماعهما
وهو المعاوف ويحصل معاوف في زمان نفس الحركة غير مختلف مع الاول
ان يختلف زمان المعاوف بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بحسب اختلاف
مزاولات الجسم ولا يلزم من ذلك ثم المذكور والصحيح الجواب عند نفسه هي ان
حركة لا يجوز ان يكون هو جسم من الجسم والبطء لا ما لا يمكن من مسافة وقوع
فاذا اعترض حركة اخرى فيطرأ تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او نصفه كانت
اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نصف ابتداء مسافة عن حدود الاجزاء
ان تجدد الفرض الى المرفق والبطء الى تجدد ملاقاة جسم ما وجب فيها الاول
فيكون تحت حركة المرفق والبطء وان كانت الجسم او نصفه اخر فيزيد
في تحديد مسافة من المرفق والبطء الى تحقق وقت ذلك الجسم لا تحت
وقت الحركة بعد ما هي بحسب الحساب والحدود الحاصلة بها وقت
زمان الحركة بعد الحركة بغير زمان لم يكن واذا لم يكن ذلك لم تحت الحركة
بحدود حالة وكانت الحركة تتفاوت فيه لان المفروض حركة بعينها
وكذلك الفاعل الحركة على الحسب الحركات لا تتفاوت فيه لان المفروض تحاده
من امر اخر بما وقوع الحركات فيما بعده الا لا يمكن لا يحدث في اختصاص وجود الحركة وذلك
الفرق الخارج عن الحركات او غير خارج عندنا الخارج هو قولنا ما في الخارج من
الامور الحاصلة وجود عقلا لا غير والا يتفاوت وجود الحركة عند وبطء
وان غير خارج فيمكن ان يوجد الحركة الجسمية لا ذوات التي لا يمكن ان يعني
ان يتعلق بها فرض اختصاص ذلك الحد هو الذي يعاوف المقرر وهو الجسم
والحركات الثلاث هي مرتبة الى الجسم وانه يلزم من ارتفاع عن الجهة من اعني

فالزمان الذي زمان معاوفة
عشر الزمان الذي بازاء
معاوفة الملاء الغليظ

الخارجي والداخلي وانقطاع السرعة والبطء في الحركة وفي زمن انقطاع الحركة ولا حركة
استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيميز امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاعلم أيها الطالب أن الأجسام التي يجوز أن تكون
فسرا بعد ذلك الصعدة أجاب عن الاعتراض أن كل ذلك يجوز أحدها لا يمكن أن يقال
إن الحركة بعضها أسرع من الزمان وبعضها أبطأ من الزمان والبطء أخذ لا يمكن أن الحركة
تقع أن يوجد لا على حد ما فهي معدومة غير موجودة وما لا يوجد له لا يتصور فيه شيء
وأيضا إن الحركة يجب لا يمكن أن يستدل زمانا لأنها لو وجدت لا تخلو من الزمان والبطء
في زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع حركة أخرى في نصف ذلك الزمان أو في نصفه كانت
لا أسرع أو أبطأ من الحركة المفروضة فكانت موجودة من الزمان والبطء يفرض فيها
لا مع حد منه هف والحاصل أن المصنف يختار الدليل أحد الحركتين الصعب أو العشر
ثم يدعي أن هذه الحركتين لا يمكن على حد من الزمان والبطء لا مع المعاوق فإذا فرضت
الحركة معدومة عن المعاوق كان هذا فيها الحركة معدومة عن الزمان والبطء ثم يتم إلى
ذلك أن الحركة بدون أحدهما غير موجودة وما لا يوجد له لا يتصور فيه شيء أن
الحركة معدومة لا يستدل من الزمان وهم أن قول المصنف أن الحركة بعضها أسرع
زمانا وبعضها أبطأ زمانا أمر مسلم أن الحركة إذا لم يكن مع المعاوق يستدل زمانا ليس
كذلك بل عنده أن الحركة مستقلة فيها يستدل زمانا وهي غير أن يكون المعاوق وجد
في ذلك الاستدلال بأنعدام المعاوق الثاني لا يستدل بأسرع زمانا أحد هذا الحق
لا يمتنع أن يكون الحركة لا مع المعاوق مستدلة بزمان والحركة مع كونه على حيث
وجاء الذي يقال إنه يطرح قول المصنف الذي أحدهما مقتضيات أثرهما وهما الشيء
ولم يجد أنه سوى الدليل بالحالة بشكل بيانه هو أن الحركة مستدلة قول المنع قول
قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أن القاسر في حركات الثلث المفروضة في
المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدود هو القاسر في أن لا يتفاوت الحركة من حيث الثلاث
مرتبة وبطرا في تلك الصور الثلث فلا يمكن هو بطريق استدلال لأنه يقال أن حركة المسرع
مع قطع القسر عن المعاوق يصفو قدر من الزمان وهو من السرعة والبطء وهو مفروض
في الصور الثلث ويتفاوت فيه ثم يزيد ذلك الزمان بسبب معاوق ويتفاوت عن تفاوته
وإن أراد أن القاسر يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدود لزم أن
يكون في الحركات القسرية تفاوت أسرع أو أبطأ فتوالت ظاهر البطلان وكذلك الحال

في قوله وكذلك الفاعل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض تفاوته
ولا بد من أمر آخر معاوق في المتحرك في جزء ولا يمكن له مدخل في أصل حدوث الحركة أيضا
فإن ذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون معاوقا قابل قوله أن ذلك الأمر لا يخلو هل يقال المقدمة
في شرح الإشارات أن الحركة لا ينفك عن جزئين من السرعة والبطء والراد من السرعة والبطء
هو سرعة واحدة الذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة الخارجية
فما هو سرعة التي بالقياس إلى شيء آخر هو بعينه بطء بالقياس إلى الآخر ولما كانت الحركة
متصلة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة لا تقبل
الاشتداد والضعف وكان في جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف الواحدة وكان مبدأ
حركة بعينه متصلة لمبدأ الأولية فإن قلت إذا لم يكن مبدأ ضعف عن الحركة
الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني التخلخل والتكاثف والتحلل والتعقد
أو الأحوال والأشكال منها أو صور الأين وذلك الأمر هو الميل وهذا الكلام صريح في أن مبدأ
حالة الحركة من السرعة والبطء هو الميل وليس من ذلك الأمر الآخر بحيث أن يكون معاوقا
للحركة وإن يكون أمرا مدخلا في أصل حدوث الحركة لا يجوز أن يكون أمرا آخر غير القوة
الأولى وهو الطبيعة بالواسطة بأن يقال إن الطبيعة من حيث هي مبدأ الحدوث
قوله بالطبع لا معوق معاوق في الحركة وهو الذي يعبر عنه بالمعاوق في الحركة بحسب مبدأ المكان
وقوله وإن كان غير الطبيعة لا يمكن أن يكون معاوقا لحركة الطبيعية وقوله لا يزيد الشيء لا يمكن
مراد يقتضي ما هو قوله عن أصل ذلك الأمر لأنه لو كان غيرها وما كان يزيد لو عند غير الطبيعة
لكنه متحد بالطبيعة والنفس فإن أحدهما بمعنى آخر ولا يتصور هو عنه
سقط عن كلامه بعض ظهر أنه لا يلزم الاستدلال الحركة الطبيعية على امتناع الخلاء
لأنه مبدأ حدوث الطبيعي أن الحركة لا يجد فيها من معاوق يحدث حالها من الإسراع والإبطاء
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق غير الخارج فإذا لم يكن هناك معاوق خارجي لا يكون
الخلاء الذي المعاوق بالكلية وإن يرد استدلالا شيئا الحركة منه المنع من وجود الخلاء
حركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الخارجي لا يلزم من ذلك لكن يعني أحد المعاوقين كان
في تحديد حال الحركة من الإسراع والإبطاء فلا يلزم الاستدلال الحركة القسرية على امتناع
عدم المعاوق الخارجي أعني على امتناع الخلاء لأن المعاوق الداخل في تحديد حال الحركة من
الإسراع أو الإبطاء لكن هذا المنع والتحقيق مع قوله وكذا القاسر في الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لأن المفروض تفاوته وتقدم أيضا فكما لا يصح الاستدلال الحركة القسرية على وجود المعاوق

الداخل اعني على سطح الجبل المقبس لان الهاوي الخارج اعني قوله ما في الان انه كان في مجموعه
حاد الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يكون الحركة الجسم بعينه بطلان قوله
ولا هو ذلك استدلالا بحكاية بين الحركتين تارة على استماع الحلا فانه على وجود مبدأ الميل
في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية زعم من زعم ان ما ذا ان الحركة بما هيتها مقتضى قوة
من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لان اجزاءها لا تصير الا لما عاد وقوع الحركة في نصف
ذلك الزمان مع ربط لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف
الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا وما ذكر صلة وتا الحق
بزمان هو الحد بين من الزمان والمقدر وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المقتضية
اعني وجدة في الاستدلال وما يتبين من زمان هذا الجواب تاما ثم لو بين ان لكل حركة جزء
في الخارج وامكان اعتبارها وجب ان يكون هذا الحصول ايضا ان يقع الحركة
في جزء من ذلك الزمان الذي فرضناه يقتضيه مبدأ الحركة فكل حركة يحصل اجزاء ايضا
وذلك اي بيان امكان الوجود الاجسام المتوهم او جسم وقوع الحركة في ذلك الجزء
بحسب نفس الامر بطلانه اي بيان الذي يقتضيه مبدأ الحركة عند حصول الاستعداد
بالمتوهم وكذا يقع حركة الحقيقة في جزء وهو من الزمان مساويا بالمتوهم بناء على ان
الذي لا يجري مكانا يقع الواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه
حركة زمانا او جزء من جزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك نحن انما هو حركة واحدة في
من اجزاء المسافة وهو نفسه ايضا مساوية ويجب ان يكون مبدأ الحركة سببا على مساواة هذا الجزء
في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة لذلك الزمان فلا يقتضي حركة لذلك الجزء من الزمان بل
يقتضي مطلق الزمان وطلب الجهة مثلا لان الكلام لان كل واحد منهما مقتضي للحركة
لا يمنع لان المكان مقتضي لتحويل الحصول فيه والجهة مقتضي لتحويل الحصول اليها والقوة
منهما بدليل ان كل واحد منهما مقتضي للاشارة الحسية اشارة عند الفصل في عين المكان الذي
الجهة فقال الجهة طرفا الامتداد لحاصل مع الاشارة ولا يتعين بعضه في ما هو الاشارة
لما ذكر من ان طرفي الامتداد الحاصل منهما ان لا يكون متعينة صلة معين لنفسه او يكون
متعينة في امتداد متعين مطابقا في امتداد ابين فيكون متعينة لامتداد النسبة الى
نسبة عليه وطرفا الجسم الى الحركة والاشارة فيه وجهة فان فصل الاجسام على ما ذكرنا
او الخطوط او السطوح وهو نهاية الجسم فيجب ان يكون مختلفة بحسب حركة الجسم الجهة
اليها او الهرب منها الا ذكرنا سابقا وايضا الجهة ان يكون جسما متعينا والمعين اما متعين

فانه لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون فانه يتحرك حركة واحدة تعينه
به فلا مانع عنه والتبدل في حيثي الفوق والسفل انما يكون على تقدير حركة الفلك المحدد لها وحركة
من كانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محدودا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بحسب
ذهن المتين والمحدود لها فان اليمين هو ما في فوق جانبه فاذا استدار على نفسه صار ما في فوق
جانبه على اصغرها صار اليمين يسارا وهي مؤلفات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول بها
بالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا فاوضع انها مقصودة بالحركة والا
الجهة والعدوم لا يكون شيئا للاشارة ومقصد الحركة وكذا الموجود الذي لا وضع له وجهة
بما انها من الفرق بين المكان والجهة فان فوقه مقصودة بالحركة الحصول فيها وان الحصول
عبارة وصول الى الجهة او قرب منها والمقصود بها فوق وسفل وما عداها غير مقصود
قسم جدلا العرض شيئا لين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهما يكون الجهة
فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق فلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه والشمال يمينه
والجنوب شماله لان القيام اذا صار مكبا لم يصر بالمعنى الاول وما يلي رجليه يحاذي
راسه من تحت ورجليه من فوق فما جهتان والمكان الجسم لا يتغير ان بالعرض والحاصل ان
العرض غير مناسبة لمكان الجهة عرضا لا مستدارة ويمكن ان يعرض من كل جسم استدارات
مناسبة ويكون كل طرف بما جهة والحكم بان تحت مستطيل وليس تحت وسيلة الفرق
عامي وخاص اما العامي فهو ان الانسان يجد في جسمه الذي ان يحصر ويطرح الفوق
فالجانب الذي هو فوق في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذيه وجهه والجهة
بالجسم وهكذا حاسة الابصار تسمى قدامه وما يقابله خلفا وما يلي نفسه بالطبع يسمى فوقا
وما يقابله تحتا والمذكور فيه هو سوى ما ذكر وقفنا ايضا على هذه الجهات انما هي
وسائر الجهات ايضا ثم هي اعتبارية عارضة بالاجسام وان لم يكن لها امر مقارن على ذلك
الوجه وانما الحاصل هو ان الجسم يمكن ان يعرض من قبله الجهات ذلك مقابلة على ذلك
بها طرفان الخط حسب جهات سنة الامر استدارة مصنعا من بعض متوقف على اعتبار الاعتبار
في الجسم فطرفا الامتداد الخطوط بسببها الامتداد اعتبار طرفا ثبات بين هو قائم بالفوق
مطرفا الامتداد العامي فيسمى امتداد بحسب الامتداد والخلف فالاعتبار الخاصي
الاعتبار العامي مع زيادة على قيامها الاعتبار على قوام الفاعلة فاوفق ايضا وان لم يكن
اعتبارهم عليه ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما يجب في اعتبار الجهات

الى يتعلق بالجهة لا حوالي حركة الجسم الاخر

واذا امتنع تحركات غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بين القاصي الى نقطة واحدة
متداران غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي ضربان فلكية هي الافلاك
بما فيها من الكواكب وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنبات
والحيوان اما الفلكية فالكل منها اعني الافلاك التي تليها اجزاء الافلاك امر متحد وهو
منها غير متحرك ولذلك تسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالطلس الذي من الثوب في عدم الاجزاء
ولذلك تسمى بفلك الافلاك والفلك الاعظم وتحت فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المذكور وهذه الافلاك هي التي لم يجوز ان يكون اقل منها لانهم يجوزون
في ما وراء جميع الكواكب تحركة بالحركة اليومية من الشرق الى المغرب فاحتاجوا
فلكا يحيط بها لئلا يلزم خلاء في اثناء جميع الثوابت بحركة واحدة بلغت من الغرب الى الشرق
فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبع ذوات حركات غريبة مختلفة غير
متناهية بحيث يقيس بعضها الى بعض فاحتاجوا لكل منها فلكا اخر فصدرت منه وما وجب الكثرة
فلا منع بجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الكواكب كثيرة وجب
المنع ان يكون الافلاك ثمانية بان قسموا الكرة الموجودة الى خمسة عشر فلكا ثم قالوا
بان تعمل بها فرض تحركات اصحاب المختلفة لا يمكن عند من اجوزت ان يكون سبعة
يكون الثوابت ووراء البروج حتى يحدث فيه الرصد ويفرض حركة الشمس تحركها بالحركة
كلا ولا اختلاف بان تحركها بالحركة الاخرى كما يشاهد ان يفرض دوران البروج حركة بالحركة
اليومية دون الفلك ليتفق الثوابت بما فيه من البروج الاربعة هو الواقع مستقرا في حركة واحدة وتحرك
الافلاك الثمانية هو افلاك اخترعت بفرض اليد الافلاك التي هي ثابتة بالحركة
من الافلاك الكواكب من الرفع والخفض والاستقامة والاستاقة والخسوف والكسوف والاقتران
والتثليث والتسديس والمقابلة واختلاف اوضاعها بما لا تفي الى سكان الافلاك وغير ذلك فظهر
كل واحد منها النظام بحصر هذه الافلاك الى مثل ما يقتضيها وما يقتضي اثبات الافلاك على الوجه
المخصوص بمعنى هو اصح فاسدة ما اخرجه من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز
الخوف والالتباس على الافلاك واستلزامه فيه كما ولا تضمن ولا تخرق ولا تخلف
ولا فوت ولا اختلاف حال غير هذا بل كون ابدا متحركا بحركة فيه وتجدد الوجود اليها
الى غير ذلك من المحال الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت كون
ادلتها مستحيلة اذ هي غير مبنية على اصول تقول على القادر المختار بحسب ارادته بحركات
تلك الافلاك على النظام الذي هو عليه وتقول ان الكواكب تحركت في الفلك كالحيتان في الماء

ويبطل ويرجع ويضيء ويقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الافلاك
فما ذكروا اثبات اللازم وبنا على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم الملازمة وايضا يجوز
ان لا تعرف ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة للاسباب اخر غير تلك
فليس في ذلك شيء عدم الاطلاع على سبب هذا العقل ولا يفيد فان اكثرها مقدورات
يجوز العقل تجويزها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة
بالمقدمات الهندسية التي لا تستقيم الهيئات بدونها مثلا اشتباه الفلك الاول البدية
والهلالية على الوجه المرصود بحسب المغرب بان دور القمر يستفاد من الشمس وان الخسوف انما
هو بحسب حلوله الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بحسب حلوله القمر بين الشمس والارض
مع القول بثبوت القادر المختار وقولنا لا مدخل المذكور فقد ثبوت القادر المختار وانتفاء
تلك الاصول لا ينفي ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انه يجوز ان الاختلاف
على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يكون القادر المختار بحسب ارادته وبحسب
عند الخسوف من غير حلوله الارض وكذا عند الكسوف من غير حلوله القمر وكذا
يجوز ان يوجد بدون وجه القمر على ما يشاهد من الشكل البدرية والهلالية وانه يجب
تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احواله يجوز ان يكون احد ضلعي الارض
مضيء والاخر مظلم وتحرك النيران على مراكزها بحيث يصير وجاهها الظلمان ويجب ان
في حال الخسوف والكسوف ما ذكر وما ذكر ان اذا كانا بين وانما بالعقل وفي هذا اذا
كانا غير بين وعلى هذا القياس حال الشكل البدرية والهلالية فان غير مع قيام
الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر من الشمس والخسوف والكسوف
انما يكون ان يحصل حلوله الارض والقمر وشيء هذا الاحتمال قائم في الوجود المعدود والجزئية
في جميع الضروريات فانا نجزم بان لو اتى البيت عمرو وجب عنه لو صرنا الاضداد يحتمل
في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعل الكل بحسب ارادته ولا يمنع
ان يكون السبب موجبا يجوز ان يحقق ويضع عن سير الاوضاع الفلكية ويستفي لوجود ذلك
الامر العربي على ما هو مذهب القدماء من الاجسام من اسناد الحوادث الى الاوضاع وغير ذلك
مما هو مذكور في شرح الشارحين في الصورة بات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس
على الهيئة والالهية وبيت به العادة من تصرف المتقدمين وكتبهم انما هو بفرض
ان هذه الفلاسفة وابن سينا واحيا يجوز انها من غير انها تتاثر عليها فان المذكور في هيئة
مقدمات هندسية لا يطرق اليه شبهة بعضها مقدمات حسية كما ذكرنا وبعضها

تحركها المستدعى الاشد بالهوائية والاولى كما يتعلق ان يحدث الحادث بما يحدث الرئيس على
تشكيله وكذا اختصاصه بعنصره ولاستدعاهم عمران الاولى ان لا يكون في الكليات فصل
كما يجوز ان فلك الشمس فوق الافلاك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان
ما هو اكثر عددا واعظم مقدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس اسطقس في النظم والترتيب
بدليل ان الفلك يوجد بين ما يعد عنه الاجرام الاربعة اعني القمر والزهرة والشمس والمتابعة
بين الاجسام الفاعلة والاجسام المنفعلة اعني الشمس وبعضه مقدمات مذكورة على سبيل الرد
دون الجزم كما يقولون ان الشمس حركة الشمس اسرع والبطء انما يكون على اصل تخارج وانما
على اصل التدوير من غير حركة احدهما والجسم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكر
عوق الفصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى احد هذين انه لا يمكن الا على
الوجه الذي ذكر اما اذا كان مدعاهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على
الاخر فلا يضر التوضيح وكيف يهم فضلا انهم يختلفون من الوجه الممكنة ما تقتضيه احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافها على وجه يتعذر عليهم ان يجتمعوا على ذلك الوجه الذي يقتضيه
بعض اصل بعض في وقت ايراد وجه يطابق الحس والعيان ويطابقه تجويز الفصول والافلاك
ومن تامل في احوال الافلاك على ما صلح الرجوع الى ما ذكر من هذا الذي يجب ان يكون عليه
ما اعتبر وضع وجه المركز والجميع اربعة وعشرون فوقه وعشرون فوقه ما الافلاك
ان الافلاك الخمسة انما تكون بتدوير وخارجة المركز وهذا خطأ لان من الافلاك الخمسة
ما تعرف جرمها وما لا يعرف فكان من اصل المركز ان يكون الافلاك عدها الافلاك على
المشهور ثمانية وعشرين على ما ذكر انهم لو لم يحصلوا الكرة المحيطة بالفلك فلا يراد
ان يجعلوا جامع الافلاك فلكا واحدا تتوجه بعض حركة بحركة الجزء من كل فلك اكثر جزء من
الفلك كالفلك الذي غير سعد وهذا ما الافلاك على ما ذكر اربعة وعشرين الا ان اصحاب
هذا الرأي قطعوا بان الفلك الاول من افلاك الشمس هو الفلك الحامل وهو الجزء من
تحديد ما بين فلك عطارد وفلك الزهرة لحرب فلك الى فوق الكل وهو الفلك الحامل
لكرة بحار يتصل من الافلاك وغير الكواكب والاكوان المبلغ اسم فلك الكواكب وهو يحيط
الكلية عشر وهو خلاف ما ذهبوا اليه فتصير الافلاك الخمسة وثلاثين ما ذكرنا وعشرون
كواكب سبعة السيارة والثابتة فيه عشرون ما ثبت عشرون وعشرون فوق الزحل
وهو وهو عشرون اصحابها الافلاك وعرضا وانما هي الرصودة من الفلك غير محصور الكل
اي الافلاك بسرعاتها وابطاء الاكوان اجزاءها المختلفة الطبائع فائدة الانتقال اجزاءها

الطبيعة وهذا لانا لا نجد كرة المستقيمة فيه ان يكون الجزء متحركة قبل الفلك لا الفلك
فيه ضعف ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لكل
مقادير بحيث يكون تلك المقادير مجتمعة معا لما بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية
اقول لو سلم انها قد حرجت حالا ان ليس عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها
الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حالا ان ليس متقاربة الحد عن كرة العالم بحيث لا يكون
شيء ولا الحركة المستقيمة حتى في تحدد الجهة فيه ان قيل المراد بحركة المستقيمة ما يخرج
المتحرك بها عن مكانه اعني بحركة الاخيرة فان المنطقة الحاملة من الارض على الاستدارة فلا يخرج
حركة يخرجه عن مكانه فيكون حركة مستقيمة اصطلاحا جواز الجسم الخارج من مكانه لا
لا يخرج عن حركة اصطلاحا فانه متحرك على الاستدارة وانما حركة الحاملة وتطابقها فان سمي
مستديرا فلا اصطلاحا اقول الفلك انما تحدد جهتي الفوق والتحت وسائر الجهات فلا
بعد الفلك من مكانه الغريب على مكانه الطبيعي على قدر حركة فاعلم ان الجهات لا
جهتي فوق والتحت فيه تحدد بها فلا يتم بها الحركة مستقيم وجهة اخرى فلا يمكن ان
يكون الجهات متحددة قبل الفلك واسلم ان اشغال الاجزاء الجسم الطبيعية فانها تكون حركة
الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يمكن ان لا تحدد بحركة وحصول ولا استحالة
ذلك فانا لو لم نجد جهة لم يوجد الاصلا ان يرجع ان يجد الجهة تحدد من حركة
على ان هذا الرد اخص من جهة ما ان تحدد الفلك الجهة الجهات اعني الفلك اذ عدم
دون سائر الافلاك كاعتبرها حال عن الكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اعني الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها اسما المضمون والانفعال
كل الفعل الاولين عن الحرارة والبرودة نظرا الى الاستقلال في الاصل اعني الرطوبة واليبوسة
الجزئيات وحسا ولا يعين الاحتياج ما يعرف الفلك فلا يعارض ولا الاجزاء
عاشر الكيفيتين وحصول تحصيل سيلانها وهما يطابقون فاعلة الحركة المستقيمة انما يجب
الجهات فلا تحدث وهذا الدليل لا يمنع على ان الجهة عشر بالجسم ودلالة اصل الافلاك
الثقيلة الكواكب الاستدارة لا الاجزاء فصاحب سيرة فلكون فيها سيل مستقيم
انما هذا لا يدل المستقيم حتى يصدق اسم الجهة والمستدير يصدق مرة حتى وقد تم السائق
بل الحق ان غير عضو وجسم واحد والجسم اجتماعها حركة كالحجر حتى الكرة
في الجهة لفظ الحركة على الاستدارة والاستدارة لجسم الحركة الاستدارة فصار لفظ الجهة
غير مقتضية لتعيينها ويرد على الرجحان فالعلم ان الحرارة والبرودة وجهان لحصاب

وبعد بطلان الطبائع الاربعة في العناصر فلا وجه لان الافلاك تتأثر بكيفية حرارة وبرودة وسلاسة
وغلظ فان قيل الحرارة عدم الجمد كما ان البرودة عدم الغلي فهي الجمد فهو جسم كالافلاك
المعلولة عليه فان قيل فقد جعلتم الاجرام العلوية الفاعلة لعدم الغلي كالمحركة فانما يوجب الحرارة
في الماء مع الفاعلية لا في الافلاك محركة مضيئة لان ما دونها غير قابل للحرارة عندكم لجمود
الجمد والغلي هو الحرارة والبرودة لانهما ذاتا العلة لا ضدان وان كانا متضادين
في الاثر اعني في اثبات الاضداد فيجوز ان يقال لا يلزم الافلاك بعد الكائنات في الحرارة
لوجود الفاعل الذي هو جسم العلة والقابل الذي هو جزء من غير جنسها فان الذي يلزم السبب
والثاني بعد الاكتساب لا قرب من الفلك اعني كرة النار الا ان يحدد ويتصور ان الشمس
الحقيقة في الماء هنا فيتعين ان يحول الشمس دون السراج التي هي غاية الحرارة مع انها اقرب
الحرارات اضداد اضعافها اذ هي هنا مفكرة في تحريكها والجواب ان مراتب الحر تختلف بالنوع
فيه بالاضافة الى الفلك لا بالنوع بالاضافة الى الحرارة فلا يرجح زيد في الماء وبين من في
حرارتها فان النسبة بينهما لا يصل اليها لان طبقة الزمهرير شيء فلا له والمثل لا يحرق حتى
الحمى هي الحمى سببا اذا اشتكت من مطبخ الاجسام الكثيفة وان كان اشد اتصالا
صغيرة جدا اعرضت الاشياء المتكثر اليها من المرايا المحرقة وتبرد الاشياء اذا اتصلت
بعضها بعض واعلم كرة النار بانه عند هم وعند محيطه بالعناصر يرجع هذا الدليل ان
لا تكون كرة النار وهذا يجب عندهم الصفة الزمهرير فما وجه ولا يتصور ما وجه
الحمى جدا اذ لا تتأثر بها المعادن الا بالتغير وباحث الاجسام من علم الهندسة
ايضا انه لا يجب ولا يلزم لان الرطوبة كيفية تقتضي سيلان قبول الاشكال وتركه والبرودة
كيفية تقتضي جمعها ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان جسما او جسما الا كرة
في اجزاء القابل وجود الرطوبة والبرودة وجسم يوجب هذه الحركة المستفيدة
اشياء على الافلاك والجواب انكم قد زعمتم المنع ولم تبينوا ما يمنع من ان يكون
الكيفيات كالجمد والتحلل والتكاثف والاكثر وتبقى الحركة المستفيدة والجواب
منع بطلان الثاني كما مر تعالى لا يجوز عن اصدار ما دون الكل هذا انه قد يبين
العلة الاطلس وان العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض
وكذا قوله والمثل الاجزاء اشارة الى ان ذلك العناصر الاربعة وان كان بعضها
اكثر غير ان النار قد خرجت عن بعضها بما الا الاجزاء فلا يلزم ضد الماء واما
الهواء فلان الابخرة المرتفعة اليه يجيء من الجزء ولا يخرج الى النار عنها لانها

قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عدد هاهنا ازدواجات الكيفيات
حدية والاضافية وجود العناصر الاربع من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجعلوا
يشتمل على واحد منها فقط ولم يكن اصنام الاربعة او الثلاثة من الحرارة والبرودة
من الرطوبة واليبوسة من الجفاف وتضيق اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل جسم
فالجمع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة
هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا الفصل مبني على الظاهر الذي هو
اعتبار احوال الاجسام التي يلي الوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء
لا على البيانات العقلية وضبط الاختلافات الحقيقية فان ذلك مما لا سبيل اليه
فالامام بن حاول حصر الانواع الكثيرة بقسم صنفي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به
لا حشر البحر في الركب والتخليد وجعلوا تركيب الكائنات منها من هذه الاربعة
وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجعلوا هذه الاربعة مركبة من تركيب اجسام اخرى لا تحلل
اليها فلا جرم ذهب ان الاسطقسات هي هذه الاربعة اعني كلامه فلا يرد عليهم
انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خامس عن الكيفيات الاربع او يشتمل على واحد منها
فقط وتكلفوا من انكر ان الاربع هذه الكيفيات التي يستدلون بها زوجا على وجود
العناصر هي في نهاية الشدة بل يكون المراد جدا لها لا حرارة ليست في النار بدليل
ان منها ما هو اسخن من الشيء وغيره ولا شك ان الشمس طبيعة الحرارة والتعدد منها
موجود لانه قابل الجسم كما هو عنصر ضعيف الجمد زائد انه عنصر هو اعمر الا
لزم الترجيح بلا مرجح فيرد عليه ان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو اشتق الطبيعي
عنصرا ودعوى انا الاشتقاق الجمع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولانه لا يلزم
على ربعة لا يجوز ان يكون عنصر واحد في مادة تحدثه غير مشابه وهو
صرحوا بان البسيط يجب ان يكون داخل الجسم في مادة معتدلا غير مختلف لا اختلاف
غير جائز ايضا بان اصل الشيء ليس هذا فان لا يجتمع الاصل اصلا بل هذا ما يكون
من فرع واحد وكل جسم ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او بوسط الى كل واحد
من العناصر الاربعة فينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب الماء هواء والعكس والهواء
ماء والعكس والماء ارضا والعكس وهي بسيطة لا يزيد عليها الانقلاب الى الاثنين
الجائز وهو ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كانقلاب الماء الى الهواء والعكس
والهواء ارضا والعكس وهي اربع بسيطة لا انقلاب عليها الى غير الملاصق بوسط

واحد وسابق بالطبع كما جعلت النار رضاد وبالعكس فهما صورتان لا غير فالجسم
اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية الذي يدل على هذا
الحقيقة والبيان اما انقلاب النار هواء فان النار المتصلة عن النفس او تهب لو
ولا حرارت بالهواء على بعض الجوانب فان انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا
فعند الحاجة النهج عن الكثير وسد الطرق التي يخرج منها الهواء الجديد ومن الحاجة
ان يحصل بذلك الهواء الحرية قوة تفصل عنصر النار من الاجزاء فان السخن
ربح من غاية السخونة ينضج بذلك الجوانب بلا ان فيكا برقا يجذب به العقل
اوفر يعود هناك نار فيتم الجوهر واما انقلاب الهواء ماء فلان الهواء المحبوس
على الجسم تركيبه قطرات الماء كما تبين صيرت مرة بعد اخرى فلان القطرات
لا يخ عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاير فيخرج على سبيل النضح وليس كذلك
لان الماء ليس موجودا طبيعة ولا فيكان بالتربيع لكان من الماء الحار لو لا الطف
فيه قبل التفرد في تلك الاجسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاير فذلك اما ان
يجذب الهواء الخفيف بالطاير الهاوات هو المطلوب واما ان يكون هذا الماء اجزاء
موجودة في الهواء الطيف بالطاير وينزل منه الى الطاير كما ذهب اليه ابو الكات
فانه زعم ان في الهواء الطيف بالماء ما اصل الطيف ماء لكن الصرف وجه
حرارة الهواء اياها لم يكن من خوف الهواء الزول عن الاجزاء الذي يتبين
ذلك السخونة من الاجزاء الدقيقة الصغيرة فتحت وتفرقت تركت واجتمعت على الاجزاء
وهي ايضا باطل لان الهواء الطيف بالماء لا يكون ان يشتمل على حر كثير ما لا يستقيم
في الصيف فان حرارة الهواء يحرقها وجفتها وهي تبعد بها تنفس وجبن فيزيد
احد ورثة اما قاوها واما تاضيها واما تزايدها والجفاف الواقع
ذلك لان تلك الاجزاء اما على ترتيب ما كان الترتيب الكلي فيه فيكون بقاوها
مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التدريج فيزيد تقاوها واضعافها اذا توارت ورثها
بعد التجفيف مرة بعد اخرى مع بقاء الاجزاء بحالها الاولى على التناقض فيزيد بها
وان كانت على بعد منه بلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واحتمل في ذلك ادلا
لجواز ان يخفى تلك الاجزاء الثلثة من تجاذبات الاجزاء فانها تجذب بعضها بعضا
الاجزاء دائما فلا يلزم شيء من تلك الاجزاء الثلثة وفيا يلزم بجواز ان يجذب الاجزاء
الكائن الاقرب في زمان ويكون الى الاجزاء اشد اذ تحرك الى الاجزاء ما كان على بعد

ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع من الى مكان ما كان على بعد الربع فكذا
لا يتقدم لا يتاخر ولا تراخي لزمنه النزول وثانيا التقدم وجبين الاول انه
لو كانت برودة الماء تقتضيه لانقلاب الهواء المحيط به ماء لكن ان يصير الهواء
المحيط بذلك الماء ايضا سبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء على
ان يجري الماء جريانا صالحا والمناصر يكفيه وان انه لو كان برودة الماء
لانقلاب الهواء ماء يوجب تركب النوع مع سطح الماء بلا موجه لا جسم وهو
البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك
بل الراكب على سطح الماء قطرات متفاصلة كيفيات متفرقة واجيب عن الاول
الماء انفصلا به صرحا الكيفيات الغريبة وعدد كثرة متكثرة بالحقيقة
ولذلك يعاد وجدا وان الرصاص المستحيل على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات
المذكورة لشدة برده بعض الهواء المحيط به والماء بضعف برده وسرعة كيفية الجسم
تمنع الهواء المحيط بمن برودته سريعا فلا يصير الهواء ما دام على سطح الماء ماء
اما بهذه ويتصل الهواء بالنهر عادة وعن الثاني انه لا يلزم تسخين الاجسام
من سطح الماء الهواء الملاصق به الى الماء حالة كل جزء منه لا صفة يجوز ان يكون
الهواء شرطا لا يوجد في الاجزاء وان لم يحله وايضا فقد يوجد بحر في قعر الماء في ضرب
هو فيه فيجوز ما لم يجز الباس ونفع ولا اعتقد بسبب تحام تلقي من سرعة وسخ
فيه على انه بعد ذلك بحر فيه ذلك وطريس وغيرها وضدت هذا الهواء الساكن
الماء ذلك فيه وامر الامام على ذلك بان تريد الماء بالهواء ليس لهم من
الماء بحسب اياه وهم الشاكلة الواسع الى عمى هما الشرب منه اشرب وذلك
يقتضي تعذب الشرب الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء لا يبرد فيه بنزول
النهر بصر الهواء ابرد حالا ان يبرد بعد الصحراء من عود الصفا فان بنزول النهر
والهواء الذي بقرب الصفا والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط
او وجود مانع لو نعم من تاثير الفاعل وجواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء
فعلل الاول بحيث تلطف الكيفية لا يبقى هدف عن تجاذب الصغير واما انقلاب الماء
ايضا انعقاد الماء بالحارة التي تبرد بحيث يصير جمادا صلبه واما انقلاب الاجزاء
ما فيه ما يخلل الاجسام الصلبة المحرقة بما سبب الدهر وذلك اجمع الجبل والكل
الكائن الانقلابات يصير الى ظاهر الكائن الانقلابات توسط او وسائط فالماء

حارة لان النار عند تماسها بالطفها بالكيفية بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة
فان النار الصرفة بالطبع الاولى والمماسة فيه بالبرودة يجوز ان يكون النار التي عند
الفلك مخالطة بالزئبق فالنار التي عندنا فلا تحرق الاشياء الا في الموارد ايكون الحرارة
المحسوسة في هذه النار ما فيه في جسم مركب الزئبق لان الجزء الناري الذي فيه
بعيد عن الاتصال بالماء لانه مقيد للرطوبة عن مادة الجسم الجاذب لها وامتنع
بانه يجوز ان يكون اقتا الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب يحصل اجزاؤها
اللطيفة فيبقى اجزاؤها الكثيفة الباقية ولذا لو كانت رطبة كانت استحالة الاجسام اليها
كالحطب اليابس فلا لان الاستحالة الى العنصر المجاور اقرب الكثيفة اسهل من الى المخالف
فيها ولم يكن لا الامر بالكسر بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عدم استحالة
الخشب اليابس مع المائية التي في الحطب لاجل الرطوبة وهما اذا كان الرطوبة الحاصلة
بعضها اليابس بها واجيب ان الرطب اذا كان فيه برودة يمنع عن استحالة اليابس
الناس يوسة يمنع عن ايضا عن استحالة اليابس ايضا لانه لا يكون الحطب اليابس سريع الاستحالة
اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك فيما اذا رطب لانه سهل الاشتعال
للنكد واعترض عليه بان النار التي عند الفلك كذلك لا تحرق الصوف بل الى قبل جرمها تجويز
كون الحرارة في النار التي تحت الاجزاء المخالطة للهواء الذي هو جرمها تجويز
كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو جرمها حيث قد الحرارة
حروجها عن الاتصال ودون النار لانه منزل المخالفين في الكيفية اذا اختلطا
يحصل من الكيفيتين ويحصل المركب كيفية متوسطة بين الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة
في النار لاجل المخالطة كيف لا يكون حرارتها اضعف من حرارة الطين الحرقة لكن
يمكن في ذلك ولو الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا تمنعها الضعف
وحرقة الهواء الصرف نحو ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الشفاء على ان
النار بانها اذا اخذت ونارها حتى يكون منها اجسام صلبة ايضا تحتاج الى
الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الابخرة والابخرة المتصعدة
من الارض الجبلية في السحاب وهذا ظاهر فيه وايضا حكاه من ان الصاعق فيه
الحرارة والحرارة والحرارة وقد اجاب عنها الاجزاء والاجزاء المتصعدة
بمادة هذه الاجسام في مادتها شاهد ما يتم الدوران من الصعود

الشيخ في الشفاء فيه بالالوان له ولا يتصور له سر لان الرجع الملون ثخانة اذا منع
من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية يقتضي لجسم كثيفا وقوة والاول هو شعاع
البصر والثاني هو شعاع البصر صفا ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة تحت فلك القمر
شفافة لانها لا يستر ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا بمنعها نفوذ الشعاع البصري
فيها لا يمنع منها لكن في اضلال الصباح عن مصباح اخر وما ذلك الا بمنعه عن نفوذ الشعاع
الصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان عن ابي في اصول
الشفاء وجوبا صرفه لعن تاو تكنا من اصالة تابعا لطها فهي ايضا يكون شفافة
لا مانع لا يمنع لها لطفها ولا يكون لها ضوء ومنع عن رؤية ما وراءها لصفاء الشيء في الاشارة
اصول الفصل حيث الرقة حتى تنفذ الاشعة لا يمنع لها لطفها يمنع لها وقد فاضل من مصباح اخر بحركة
التبيه بحركة الفتيل بلا حركة ذات الاذناب فانه مدخل في منه سبع حلقة من نار
جهنم والشرع اوا الجران ذات ذنب لقرب الاكليل الشمالي كانت بلغ ونصب سلا
بارة نوعين سبع حلقة لها حركة خاصة بطيئة خاصة من المشرق والشمال وكانت بعض
جرمها يضيء منها بالنور مع حتى تحت بعد ما تبعد اشهر بعض ما وقد يحدث في الاكليل
في الجهة الكثيرة فتصير وجبانا هذا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك الحركة التي
ربما قوس الله وكان كذلك لكان حركة ذوات الاذناب على جوازها الحول لكنها ليست كذلك
لزيادة الى الشمال من العدل فان الى الجنوب منه اقول ليس في لانا على جهة انها تحرك
لان الحركة الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك الحركة البينة مع الخاص كان
ادة الى الشمال من اصل دائرة الى الجنوب منه والاستدلال ان السطح المحصر لفلك المحصر
كان الفارغ الحولية ولكن حركة فلك المحصر تحرك الشكل فيه الفرض تحرك جاذل المحصر
حركة مكانه لجذب الاثير ان تحرك بالمرايض والشبه بحال المحصر وتم لان ذلك
الحركة السيرة لا تنافي السير بل تقتضيه واحدة او ما بحال الشعاع الهواء عدة حالة
لمنعت الهواء ومن حوالة الكرة ايضا قيل قد صح عن الكواكب ان تضيء بنا بر الماء
الهوى من الجوان الذي يسميه حسن ملايم ما ذكر كالهواء الماء لان الماء المحصر يصير
هواء والهواء الجامد لا فانا اجاب معه لانه يخرج الجنس اختلفت به في الماء
مبادة الحس شعاعه او لا يمنع من الشعاع فيه لو يمنع لجهات الاولى ما يمنع منه الماء
وهي التي يلاقيها الاجسام المنعقدة من الهواء ويكون فيها الكواكب ذوات الاذناب
ما الماء وايضا من الاجسام وجعلها الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها السبب

الشيخ في الشفاء على ان الشفاف لا يمنع

وان انه الحر البارد لما بحا الطبع من الاعتزاز الحابة ولا يصل اليه اثر الشعاع الشمس لكن
وجه الارض وسخن فيه ثم يرتفع وهو بخار السحب والمطر عن الوهد والبرق الذي يظهر
بكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع الشمس لكن فلا يبقى على حرارته
التي اكتسبها من الحطة الاخرى والماء يرتفع بسبب شدة الحس ضعاف اذ لا يبلغ حد الشعاع
فيه وما يقال من انه سرب فلا يكون شعاعا مرجوع بانه لا شك في هذا كما في الزجاج يحيط بشعاع
ارض حسب الطبيعة واحدة والارض وارة لا ان يحيط وبها ما لم يحس به قسم
بوجه محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والحس يدل لا يقي ذلك اذ لا يلزم على الارض في زمان
ما لا زمنه خارج هاء وفوق الحق ويفيد ما قبل من انكشفه وما ذلك الا لبرودة هذا من على
من الالات الكف منه الا ان الاحساس وجدنا الشعاع اسرع ذلك اخرط وصوله الى الشام و
الشامة الاعضاء كالا ان الشامة من الخاص الشام مع ان الاحساس وجدنا الشعاع اسرع وفي
الابدان ان تاثيره على الذهب يدل على ان امرها على الخاص الذات اصرف موقع بحيث
ان يكون كافيا لبيان شدة الحس كما كشف في الوسط انما الخلي وسطا عالم موجود
منطبق على مركز العالم فلا يختلف الحد في سائر الجهة الحس والا ما كانه فلا انما يحرك
فاما ان يحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول الذي اسرع عدم تحرك
الغرق في مقاطرات الجهة اخرى الى الى بطء وان كان الثاني فلا ان نحرك الاستدارة
ما دام سريعا بين مستقيم ووقفت اسناده وايضا لزم ان يدير حركة المركز الجهة مركزها
اعطاء حركة ذلك المركز لعدم تناهي الحس بين الزاوية الى مختلف جهة الحد كما كان
حركة المركز اسرع من حركتها واما اذا قالوا لزم ان لا يصح حركة المركز اذا وافقت في الجهة
وعسر حركة سريعة اذا اختلفا واذا كانا في حركة ابطا من حركة لزم ان يصح حركة المركز
خلاف جهة حركتها اذا وافق الجهة اذ يحصل تساويان في الحركة وضعيا حين تساويان
احدهما الجهة حركتها والاخرى الى مقابل لزم ان يدير حركة مجرى تحتها الى جهة واحدة
مختلفتين بالسرعة والبطء والتوالي وايضا بعد ذلك يلزم ان يدير بجريانها الهوائي
لا يتابع لو الفلك فانا لو لم لا يسع تجويز الحركتان في الصغرى والمراد من في الحين في
خط واحد على الارض خط من خطوطها نصف النهار وهو الخط الذي يجتاز عن المركز
من تحت الصغير ويظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من ان الارض تحت الحركة وضعية
من المغرب الى المشرق وان ذهبوا في هذا القول لانهم لما راوا الكواكب حركات بطيئة الى المشرق
حركة سريعة الى المغرب واستدلوا منهم كون الجسم الواحد حركتان بحيث لم يجوزوا ان

بحركات احدهما بالعرض ولم يعلم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لانها مستدعية الحركة
السريعة اليومية ايضا وتحصل اما الحركة بسبب الحركة وبسبب الكواكب ظاهر وغاية كان
الشبه في الحركة والشك ان كان تغير حركة الشمال الجانب الجنوب الذي يجذب
اليه السفينة والجواب عن الوجه الاول انا لم نثبت اشعاع الحركة المستدعية على ابعد
مستقيم وعن الثاني ان المراد بتابعه الحول عن تحت مع جميع ما فوقها كان او جزء معين
اذ يرتفع لا يلزم نفي من المساوي تقدم قول الحكم بتبعية الارض يوجب الحركة بان لا يتحرك
اصلا اذ كان يجتذب شعاع الشرق الارض فاي توجب توهم الصعود الكلي وفي الجنان الصلب
وضعيا لنحات بالاولى له ولا يضر لما لا يعلم الاصطلاح كما يعلم من تحريكها
بطرق مع كون الحركة سيما ان الصعود الصاعد الجسم شيء عن شيء شيئا
شيئا ايم عن الكاي اي ترفض وعلى ما حقق وعلى تشبيه في تبقى وتنفصل
اي عن الكاي كشف طبقات الارض الخاطئة عن بيان الفرق الواحد وكيف
ان ذات والحيوانات ان ثبت الطبيعة ان الارض الصغيرة الحجيد بالكون ولما الكرات
جهة الاربعة اسطقسا ما هو الاربعة وجب ان يتركب الكرات سواء بطبعه من
حيث انها على الهيا الكرات فسر من حيث ان يحصر من نفسها عالم الكون والفساد
اركانا ومن حيث ان يغلب كل منها الى الاخر حيوانا الكون والفساد والحيل الاربعة
الاربعة اسطقسات الكرات انما اذا اسطقسات الصغير والا يتبين بطبعها ان احدا بجهة
وعلامة وهوائية وخارج وانا الارض فلا جهتها الصغير والتجويز في الارض بعضها في الارض
فانا لا نبالي لعدم الفرق الا الصغير ولا فيها لك ولا يكون عن غيرها لانا استعداد الجزء الى الكل
بتبرا لجنس الجنس اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداد الجزء لقبول صورة
ما اسطقسا بانوى بسبب ان يكتسب الخاص طبيعة الجاذبة وايضا النار اسطقسات
من الاخرى الاجزاء والمتبعة فلا يبقى لا يطلب الاولى الاخرى الاركان الكرات
وغيرها الا صغيرة فانا على ابراء الاصل الاستعداد لقبول الارض انما وايضا
ان يعتبر ما من الاول من الكرات حاوية الاستعداد لقبول الارض الجنس
في بعض بعض الاول من الكرات حاوية لانا اذا تحصل الجسام الصاعد تعالى المتنوع لا شك انا
وكيف ما الثلث وجوبات لانهم الا الحركة بكون وجودا اسبب بعد الحركة فيكون سبوقة
الزمان فيكون حادثة وما ذكر ظاهر لكنه انما سبب وجود الكرات باختلاف والزاجها
الصغيرة بسبب الاختلاف يجوز ان يكون مقدمة فلا الكرات الاولى الواقعة بحسب ان يكون

الكيفية الموجودة بالامكان موجودة بعد انعدامها بعينها كما سر تغير بسبب تغير وجودها بعد
انعدامها لان انعدام سببه برودة الماء مثلا ان كان سببه ما على ان يكون سببه حرارة النار فان
بعدم تلك البرودة الشديدة من الماء وجدت برودة اخرى اضعف منها لكن يكون سببه حرارة النار
بعد ذلك لا يضر الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي اعدمت من الماء بالامكان وكيف يكون
قلت الحرارة ولا يجب هنا ان يمتنع وجودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية الما منعدمة لانه
لما انعدمت مع وجودها لانتفاء الحرارة الكاسرة منعها عن منعها لا انتفاء الحرارة
الزائلة لا يجوز ان يعود والحرارة المانعة ولا يزول الحرارة الاخرى بعد البرودة الشديدة الزائلة
فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لبرودة الحرارة هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر لها
الضعيفة الحادثة فلا لان المستحيل ان لا يكسر برودة الحرارة الا البرودة الشديدة ويكون البرودة الضعيفة
مع خصوصية الشرائط اشارة الى بطلان من ذهب الى ان الحرارة الغريزية فان الشيخ قال
في الشفاء لكن في قدماء الحكماء من يقول في تبريد ما هو اسرع تبريدا بالماء ان الماء اذا سخن وتصعد
بعضه اسرع تبريدا في الماء الى ان يتبخر جميعه فلا يكون لو تصعد اسرع تبريدا الحادثة وليس صورة
الماء حينئذ بل الحرارة وصورة الماء فيه من الصور التي من شأنها ان يكون سببا لبرودة
الحرارة اسرع من الموجبات واسخن عن مياه هذا المذهب بالماء لا يراجع الى صورة ولكن لا يراجع
انما يكون عند هذه التبخيات اجساما اخر عرضية باقية فيه فيكون هذا الماء ان الموجود
بين الجسمانيات المستوية لصور الكيفيات كون ذوات الصور الموجودة على ما يكون عدم منعه
على جلاله واعلم ان اصول المزاج مبنى على القول بالاستحالة وفي الكيفية المسماة المزاج من تفسير
استحالة الاركان وهو اجنبي عن الغرض بالكون فان الاجزاء الدقيقة الحاصلة من الاجسام
عن الفتق يكون حالت وكان من الفتق من عرض عليه الاجزاء الحاصلة من الاجسام
فانهم كانوا يكون الصور في الكيفية وفي الصورة وفي صورة اما الاركان الكيفية لا يوجد
فيها في الاجسام من الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كالفرح والحزن والصحة والمرض
وغير ذلك واما من انها اقتضاء منها عن ملائمة الغرائز من جهتها كان كاتب
ويظهر الصريح بما كان عليها باعتبار لا على الصحيح بل في الاجسام يكون فيها الاول بل يكون
منطبعا فيها بعد كان خاليا من ظاهر وباطنا ثم قد قال ان الطابع على سبيل البرهان على
التقدير من جهة كالمثال مثلا فانه اذا تحقق تقدير اجزاء ربع الحرارة والذهب
سخنا وان ما هو مشترك كان في الماء شيء يسير اكثر الحار بالخاصة
برهان الذي بقيت من اصل المذهب والذي في

الحكم اشياء كون شيء لا عن شيء واشياء صيرورة شيء شيئا اخر الشيء لما وقع عن مزاجه المزاج
اشتغل بتغيير على صاحب هذين المذهبين فان القول المزاج لا يكون مع القول بجواز الخلو
الاول بان الاربعة الكثرة التي تحصل من جسمه الجبال يبقى ظاهر حتى لا يكون الا
بالصنع بالمنهاج من سبيل الكون غير محرقة ايضا بل لم يكن الصنعة الا الاربعة الباقية
لا تسع التصديق بوجودها الفصل فيه وهو لا يمنع السرجي لا يدركه بالحس الطلوب
يكن ان يصدق وجود جميع تلك الاربعة التي انصدمت بحمل الاشتراع هذه الباقية وكذلك
الاربعة الهاشية في الرصاص كون فيه ذلك في الرصاص موجود الكان جسما كالماء بعد
ان من شأنه لا يسع البصر في التصرف والاحساس الى الجنة واحرى الا ان حرارة الاذن
الحادثة كالفرجون انما يكون لكثرة الاجزاء الاربعة التي توجد بالظاهر لكن الحس والتمييز
يجوز ان يكون حينئذ وان قبل ابرهما اجزاء اربعة كانها يتحرك بعد الى حد تصاعدها
فانه كان فيها بانه حتى يتصاعد لا الكيف وهذا خلاف اقوال الاطباء واجاب عن الشرائط
وهذه الاربعة التي في الصرفون انما لا يظهر لحس لكونها شكوى الكيف المزاج فان قال الواسطة
سببه الاثر سببا ترى على ملائم المنعم الكل بحثه اوس المتصلة الاولى الحيوان
عنا الحركة العنيد فما ابعد عنا الحد الذي الابعد من غير حصول ابعد عوض تغير
في الشيء كالمحرك وهو الذي الاقرب الحد بعد ساعة غير تغير فان الحركة
تصاعد بعض من غير زيادة وهو بعد بعد الاجسام الحلقة وهو الذي يحصل بالتدريج
ربما يحصل لا كثرة الجمع الجمع عند وضع هذا الجامع من الدخول اليه فانه سبب لاتحاد وذلك
لان الحرارة يطلب بتسوية الحلقة بالحركة المتحدة والمتشبه لرفع القوام وتحلله جنس الحرارة
الصادرة الحلقة من عرض الجسم الجسم كالماء ونحوه الذي يحرك تحريك شديدا فانه يحصل لها
اذا لا يبقى الماء سترا ان يحدث في بعض اجزاء حصة من عدم الجسمية لها من الاجزاء
تحتها او يتدرج في الصرف والماء الصغيرة كالهيئة لكن الاخر بعد الاربعة
ربما يجوز ان يصل الحلقة قبل الاخر لبرودة القوة فيه دون الاخر ما يبرد الاول
ان الاناء المصنوع القوة يحصل بتقدير هذا الذهب ان يمنع عن تحريك الماء
وحل في بعضه عند الاخر يخرج ثم يجد منه ذا الشدة يخرج ولم يكن ذلك
ان ابلغت ما وسعه لها الحكم وصنعت في ذلك تشويش صيرورة اكثر ما
جميع جنسه جلده حالة مرضية الواسطة في الحرارة والماء ما ادخلهم مشاع وحل الماء
بما يخرج الماء حاصل على الاتحاد ويكون مساوية الاسد لا لان رجعها واسد الاول

ولذا قال الشيخ في الشفاء والمزاج اما معتدل [illegible] بالنظر المطلق [illegible] [illegible] ان يكون المزاج معتدلا [illegible] ان يكون جميع الاقسام [illegible] [illegible] ان الخروج عن الاعتدال [illegible] يمكن بان [illegible] الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا لان في الخارج عن الاعتدال الحقيقي [illegible] زيادة كل [illegible] على القدر اللائق [illegible] الخروج [illegible] [illegible] او بكيفيتين [illegible] كيفيات والكيفيات الاربع [illegible] اعني الكيفيات والاثنان اعني الزيادة والنقصان [illegible] وعشرون [illegible] لان الكيفيتين [illegible] اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة [illegible] الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة [illegible] ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية [illegible] لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة [illegible] البرودة مع الرطوبة واليبوسة [illegible] الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة [illegible] الثلث [illegible] ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع [illegible] الكيفيات الاربع او نقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس [illegible] وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين [illegible] الاقسام [illegible] ثمانون [illegible] وعشرون [illegible] الكيفيات الاربع [illegible] من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى [illegible] الثلثة في الستة [illegible] اقسام الخروج بالكيفيات الاربع [illegible] لان [illegible] الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان اما ان يكون الزيادة في [illegible] كيفيات [illegible] اعتبر في الخروج [illegible] كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اذا اعتبر [illegible] في الخروج [illegible] كيفيات [illegible] الخروج [illegible] كما في الخروج بالكيفيات الاربع [illegible]

[illegible] المزاج [illegible] الكيفيات [illegible] [illegible] الحرارة [illegible] برودة [illegible] معتدلا [illegible] ان يكون [illegible] الحارة [illegible] والباردة [illegible] ان يتركب منه [illegible] زيادة الاجزاء الحارة والباردة [illegible] البرودة [illegible] الزيادة كان المزاج معتدلا [illegible] الخارج عن الاعتدال [illegible] الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام [illegible] في الفصل الثاني [illegible] الاجسام [illegible] الاجسام [illegible]

[illegible]

لو كان الضلعين وزاويتهما كون البعد بينهما وزاويتا اذا كان عشرة اذرع كل واحد منها ذراعا والبعد بينهما
عشرة اذرع فيجب ان يكون الضلعين متساويين كونه محصورا بين حاصرين فيجب ان يكون الضلعين
ايضا على تقدير ما هما الى غير النهاية متساويين لما ذكرنا بعينها الذي هو تناهي الجسم
قبل واسرهذا البرهان هو البرهان السني الرتبي وهو ان نفرض بسيط جسم مستدير كبسيط قرص مثلا
ان نفرض بسيط دائرة وتقسم سطحه الى مثلثات متساوية وتصل بين كل ضلعين متقابلين من بعد تلك الاقسام
يحصل هناك دوائر حول الدائرة على مركز الدائرة وهي اضلاع مثلثات بحيث تكون تلك المثلثات
تساوي الجنس التي [illegible] وهو كل واحد من تلك الزوايا الى نهاية لان المركز كل بسيط مستقيم كل
سطح محيط به اربع زوايا وقد ثبت هيهنا انها متساوية فكانت كل واحدة تنقسم بخطين
مستقيمين حاصلين من تلك الاوتار وهما اربعة اضلاع المثلثات التي ذكرها الحس على
زاوية يكون الاضلاع بينها متساوية الاوتار وذلك اذا فصل من محيط الضلعين خطان
متساويان وصل بين الضلعين بخط مستقيم يحدث هذا المثلث متساوي الاضلاع لا يخرج وتر
المثلث عنه لما تبين ذلك كان احدهما اعني الوتر بين الضلعين متساويين لما ذكرنا
ان يكون كل واحد منهما مفروضا ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية ويجب ان يكون اضلاعه
متساوية لما عرفت فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين ذراعا عشر كان الاضلاع بينهما عشرة
اذرع واذا استدير كان الاضلاع مع ما هو فكما فاذا فرض انها امتدت الى غير النهاية
كان الاضلاع بينها ايضا متساوية لما الاضلاع فظاهر بل يجب ان يكون ما لا نهاية له محصورا بين حاصرين
متناهيين ولما وجب كون الاضلاع بينها متساوية وجب ان يكون اوتارها ايضا متساوية لكون
الاوتار ايضا متناهية لان المحصور بين متناهيين متناهي الاوتار ولا يخفى على الناظر ان
الكلام الثاني يدل على الانكار بعض الزعم في المساواة بين الضلعين واحترام ما هية التناهي
كيف الزعم بانها لم تزل متساوية الضلعين بانها ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وجب ان يكون
وان البرهان السني وهو ان في نقطة خط مستقيم كما في تلك بحيث يكون البعد بينهما
ذراعا ذراعا ذراعا وتقسيمه هاهنا اعني وعلى هذا فاذا زعمنا الى غير النهاية كان احد
ضرورتا [illegible] البرهان الرتبي يعني الفاضل الى واسرهذا البرهان هو البرهان الرتبي
على محل ان كان الفق لا يمكن ان يحمل على احد صنفي البرهان لانه اطلق النسبة ولم يقيدها
بالمساواة ولا اشار فيها الى الضرورة التي لا بد منها واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا
في شرح كلام المص لا نهاية له بدل على امتناع الانتهاء في الابعاد مع جسم الهندسي وبين حيثيتين واحدة
من استناده في جهة واحدة وجوز تعدد استواء غير متناهية فيه ومع ذلك يرد عليهما

[illegible] من غير تناهي متناصر لعرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين
سيخرج عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما اما ان يصل بين الضلعين متناهيا جنبان الضلعين
كيف لا يجوز كل منهما محصورا بين الاخذ وذلك الخط الواصل وانما الحد وانما القسمة فيه بدل
على الوجه اختلفوا في ان الاجسام متناهية اي متحيزة بالحقيقة وانما الاختلاف الواردة في الحقيقة
الحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متناهية وهذا الاصل هو الذي عليه كثير من قواعد الاسلام كان ايضا
الفلاسفة وكثير من اهل الحقيقة والعارفين اختصاص كل جسم بصفة العيب لا بد ان يكون المتكلم
لزمه الوجوب الى الكثير من الاصول ولما عارض كل جسم ما يجوز عن الاحكام الرد على الاوائل والخوض
على الشبهات ثبت جواز انقسام من الجزئيات ولو الا الغير وسنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم
ليست الا الجواهر الفردة وانما انها لا يتصور فيها اختلاف تحقيقه وعند ذلك لا يجوز ان
الاجسام متعددة استوائها والاعراض جنس فيها الا بعض ولو لا انها لما كانت كذلك وجب
بان هذه الدلالة انما يصح في حق من يقول بتركيب الاجسام متناهية الاجزاء كل واحد منها كل واحد
وانما فلا لا يدل الرجيح الاحص الطبيعي بانها الجواهر متناهية في جزء جسم الاعراض
تكون متناهية في الجهة واجب عنه ان يصح عند الرجيح التي تقابل الكاذبة الاصحيح
الصلات ما الاصفات الواجبة وقصد ابراهيم وابراهيم خليله ولا دليل على الحكم الكلي وانه لم
يجوز ان يكون ان اصحابنا لم يقولوا بوجود ابراهيم ولم يكفه عندهما بسبب تناهيه التركيب في الجسم
ثم بعد تسليم استوائه الكل في قول الاعراض لا يدرك بينها استوائها في تمام الهيئة لان الاعراض
في الكل زمن لا يدل على الدوام في الحركات في مدة وبات وانما الجسم لا يتصور الا الحصول في الجهة
والاعراض متساوية في الجهة فيكون متساوية في الجهة ويجب ان الحصول في الجهة ليس من الجسم
في كل من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في الجواز لا يدل على التساوي في الوجوب والامتناع
وقال المصنف في الحصول الحدوث الدال على تناهي الجسم متناهي الجهة واحد عند كل قوم بلا نزاع
الصفة وبذلك اعني كل من ما تقدم من المختلفات اذا اجتمعت في صدق واحد فهو قسم
ضرورة كالجسم والنامي والاجتماع والمشتمل عليها وارادها الطبيعي والتعليمي والنظام
يقول جنس الجنس هو اجسامه وان وجب تخالف الانواع لا يخالف الجنس بين الجنس
زعم ان المراد بها الاعراض في جنس الجسم وان كانت هي انواعه محصورة بين حاصرين
والضرورة فيه ما يوجب الحصر الى ان الاجسام اعراض وجب ان الاكثر يحكم الله
انما هو اعراض ان كنت في الباب وهو ما ورد باب هي جنسها وان كانت من جنس بل في الباب
وان كان في العوارض والحدث لا يجوز ان الحس بالجهة واحد لورد الاعراض يجوز

ان يكون ذلك بتجدد الاشكال كما في الاعراض والجسم انما هو نفس الاجسام لا شيء وما يعني
فرعم بعضهم ان قوله هذا سبق على ان الجسم عنده مجموع اعراض والمعنى غير بين وقد نبه على
على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام
قائمة بانفسها وقد يعتقد ان ما ذكر في حكم الاعراض لكان جاريا في الاجسام ايضا حتى النظام
قيام الدليل هو حجة فيما قالوه انما الاشتق ليس وانما تجدد الاشكال وقيل ان قال
جلال الدين لانه قال ان الاجسام من الجنس غير متولد وانه لا يشك في قوله بتولد الجنس
ان الاجسام متولدة عنه الفاعل وقد يكون من الجنس بانها لا يتولد من الاعراض قال الحق هذا الشق
النظام غير متصور فيه انه فالاجسام الى انه يرجع الاجسام الى انه يرجع الا الجواهر
لا يقول بتعاقب معنى يرجع الى ان اجسامه الى الجزء كذلك لا يقول بالاشكال كانت تجدد
بانه متولدات عنه الجنس كذلك لا ما فيه من انه غير انه من الجنس
هو الكيفيات المحسوسة او المقسوم . الكيف اي الالوان والاضواء والمقسوم والروائح والطعوم
فانهما هذه الكيفيات لا تخص ما وقع الاجسام من ثانية ان يتوهم من غير
ما يتعلق الهوى والالاذى الى السطح وتعلق الواسع الى الحس الاشرف على الاعداد وارى
انه قال من اللون على الون بمعنى انه اسم خلو الجسم عن الكون اسم خلو الجسم عن اللون فيما عليه
فكذا ما من الاضافة هو الجسم وفيما كما اسم خلو الجسم عن اللون عن الاضافة فان الحادث
فتعرض على الالوان حيث زوالها اسم خروجها عما من الاضافة فيما عليه وضع الفاعل
الاول على حكم الكون والون عن الجسم والفرق بين الماء والفرق بين الصورتين يعني تساوي
الحدوث الاضافة لانه موقوف على طرفان الصدر وغير الاضافة لكن موقوفا على طرفان
مع هذا الفرق والاسماء الحكم في الامر وقد يجد الخروج الاضافة هو الكلام
بالشيء وانما هو الف حيث الوقوف بالجهل به الشفرة بعد الاذن هو يعني
لا يعيد الاطف ضعيفا ويجوز ذلك شرط الصدر والفرق وهو مرتبة اخلص في
الاجسام وهي مرتبة وانما تم لمذهب الحكماء الى انه ليس مرتبة ذاتية بل المرتبة الاولى
والذات هي الالوان والاضواء الواحد لخروج الاجسام والالوان هو كالجنس من الجملة
ضمام الصفة مع هذه الاجسام يجعل ما موقعه الخروج جواهر متزوجة في الجهات عن
الاجسام فهي مرتبة ثانية والعرض وقد هذا التكلف الى انه مرتبة ثانية وفتح الحق
هذا المذهب وادى الصفة في ذلك واشار الى الجواهر والعرض وانه غير مرتبة
تخلو عن الاضواء والالوان بين رؤية الاجسام مشروط بتجهيزها وانت لا تعرف

بانه ذو الطول والعرض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محل الجزء الواحد لا محالة قائما بالعرض لكون
محل واحد الجزء الموصوف الطول يكون اكثر مقدارا مما ليس متصفا به فيكون الطول قائما بالعرض
وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطول من ذاتيات الجوهر وهو مقوم له وهو مقوم لاحد الاجزاء
كل واحد منه العدم اسكا كذلك جزئيات متعاقبة حادثة فانها لازم عن الحركة والسكون
لان الجسم قد يتصف بهما فان كان متصفا بهما معا كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما
حادث وهو اما الحركة فلوجود احدهما انها ينتفي المسبوقية الغير كونها انتقالا
او حالة الانتقال من حال الى اخرى لا يجوز ان يكون مسبوقا بحصول الحال المتوسطة بينهما وهذا
ما وجب لم يجامع فيه الثاني المسبوق بالمتقدم بل اعتبر ما سبق والمعدوم
لا يرى عدمه بحالة الثاني لمسبوق ان يوجد الثاني ولا يوجد المسبوق والمسبوق والمعدوم
هو يجوز الحدوث مساوا فيه عليه بالحكم ان اردتم كون الحركة متصفة بالمسبوق والغير
انما ينتفي ان يكون متصفا بالمسبوق بالغير فهو حق وان اردتم بانها ينتفي ان يكون كل جزء
وفيه مسبوقا بالغير فهو ممنوع لانه ينتفي حدوث حركة اذ يجوز ان يكون الحاصل
متصفا بجزء متصف ويكون قبل كل حركة جزء حركة اخرى لا الى النهاية ويكون الحركة
مترددة بحصول متعاقبة ذلك الاجزاء والتي كل واحد منها حادث ولا يلزم من سبق كل
منها بالمتقدم كون جميع الجزئيات سبقا بالغير بل يجوز غير الجزئيات وهي انه لا يجوز
مع ذلك الغير من جزئيات الجزئيات حتى فيه انتفاء فيكون المسبوقية حدوثه سبقه ذلك
الغير واجيب عنه بان الثابت المفروضة الحركة فيه فلا يجوز ان يكون سببا
سببا لغيره وذلك وجهين احدهما ان حيثية الحركة مركبة من امر يتحقق من تحصيل
ذات الحركة لا بد ان يكون سببا الى الجزء لا يجوز اجتماعهما ولا شك ان الامر المحصل
مسبوق بالامر المنتفي وحيثية الحركة لا يتحصل الا بما هي فيه مسبوقة بالامر المنتفي
ان مسبوقة الجزء المنتفي مسبوق بالكل وقد تم ان حيثية الحركة حاصلة في كل واحد من
الامر المنتفي والامر المحصل وثانيهما ان الحركة لا يتم الا الى الجزء الاول من
حركة كل واحد من المنتفي والحاصل من جزئيات حيثية الحركة فيه يتحقق
منها فلا يلزم من سبق المنتفي المنتفي لا سبق فرد من حيثية الحركة بفرد من
لا سبق فرد حيثية منها البتة وهكذا الحال ان اقتداء المنتفي من
بتقدم احدهما هو الحركة ان الجزء من الجزء يتصف بحيثية الحركة

فيه وأما أن الكل حتى وجزئيات الحركة لما كان زمانها كان يستوعبها عدم أن يجتمع جزئيات
هذا الجزئيات في الأزل فلا يوجد حينئذ الحركة في الأزل وأن لم يوجد فصورة جزئية
تجتمع وجود ذلك الجزء في وجوده معا في الأزل وأنه مع وضع ذلك بأن الأزل ليس وقتا
محدودا أو زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى أن يوجد فيه شيء مما مع
عدم فيلزم اجتماع النقيضين من حيث كونه أزليا وأن هذه الجزئيات لا يوجد لها أولية
فيها مخالفة وجودها أنها وأنها أيضا ومتى ما فيه شيء من أجزاء الأزل الأول يختلط
شيء من تلك الجزئيات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لأجزاء الأزل
انقطاع في جانب الماضي فإذا وجد في كل جزء منها حركة واختلط فيه عدم سابق كذلك
محدود لا أن الوهم قاصر عن إدراك الأزل بحسب وقت حتى يجتمع فيه وجود حركة
مع عدمها وأنه باطل السند الثاني أعني ثبات الأفراد الباقية الحركة وأنه
يجوز استمرار الحركة التي من الأدلة على جزئيات الحركة والسكون وتوالي سلسلة الحركة
وجود كل جزء من جزئيات الحركة كما في الجزء الأخير منها وتعدد إلى الأبد لأنه
حدوث حيث أن تفهيم الدلالة على أن جزئيات ما شاهده وما بين الضربين ثبت الأول
من جزئيات الأجسام حتى استطرح أنه ثبت حدوث الجزء أيضا من ثبوت تلك المتصل
لأن الأمور الشاهدة إذا كان كل واحد منها يكون مجموعها أجزاء إذا كان مجموع
جزئيات الجزء حادثة كان الجزء أيضا حادثا وأما طريق النقيض وضعوه في إبطال
الفساد وتقريره هكذا أن لو كان الحركة أزلية كان لها أن يوجد من وجود حين بها الحركة
سبقه متقدم الأجزاء له جملة واحدة ويجوز أيضا من جزء منها مقدار شاء لها أولية
فلا جملة أخرى ثم نطبق أحدهما على الآخر فيكون الكلام في أولية جزء من برهان النقيض
تأييد على امتناع لا شاهد الأمور الوجودية ما أنه طريق التعريف وتقريره أن حركة
يجب أن تقع من أجزاء بعضها سابق وبعض مسبوق والجزء الأول من تلك الحركات الحركة أزلية
كانت تلك الأزلية وأنت خبير بما ساقه وأما قول أن أخذ وجود في سبيل الأبدية وجود غير
تلك الأولية التي هي حين الأخير هي السلسلة التي لا يتناهى موجودة بالسبق وليس يجوز
أن يتعلق واحد من أجزائها الآخر موصوف بالسبق والتأخير معا أو لو وجد
ما في غير موصوف بالسبق لا يقطع السلسلة يكون ما في سبق غير مكون لكل الجزء الأخير
فيكون عدد المسبوق أزيد من عدد السابق فيوجد زائد لا واحد منها أو يجتمع في الجزء
في الوجود ووجها في العدد وإن كان زائدا لا واحد من أحدهما أو من الآخر وأما كون

حلاله لكان قديما لا امتناع زواله واللازم باطل وأما الملازمة فلأن وجود كل وجود
عدم يمتنع زواله حين ما لأنه إذا كان واجبا فإنه مطلقا امتناع عدمه وإن كان ممكنا مستند
إلى واجب الذات وهو الله تعالى ولا يكون ذلك إلى الواجب فحينئذ إلى الممكن أن القديم لا يحتاج إلى
الممكن يكون موجبا فإن لم يتوقف إيجاده ذلك القديم على شرط أصلا لكان ذاته
في إيجاده لزم من وجود عدم الواجب لأنه يلزم ذاته من حيث هي هي اقتضاء اللازم منه
شيء اللازم فيكون عدمه محالا وإن توقف إيجاده فيه على شرط فلا يكون خلك الشرط
حادثا وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط أيضا وجوده
وجوده الكلام فيه وفي مسبوقه عن الواجب هو هو شرط أو يعتبر شرط وإن الأنها
الواجب مسبوقة عن الواجب لا يتخلف فيما لف في الأمور المرتبة الوجود منها
فلو عدم هذا الصانع المنتهي إليه عدم الواجب هنا وإذا امتنع عدم هذا الشرط
مع امتناع عدم موجبا الواجب امتنع عدم مشروطه أيضا وهكذا إلى القديم الذي
كلامنا فيه وهو الله وأما بطلان الثاني وهو الاتفاق والدليل إما الاتفاق فلأن
الأجسام عند الحكماء مختلفة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العناصر
حركتها جائزة فلا يلزم من الأجسام يمتنع عليها الحركة وأما الدليل فيقول الأجسام
إما بسيطة تجوز على كل جزء من السبط ما يصح على الجزء الآخر فيصح أن يقع ما
يقع عليه وبالعكس وإما هي الا الحركة وإما مركبة من البسائط فيصح على
الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو قال فيصح أن يقع عليه
صحتها بالإلزام أن السكون أمر وجودي ثم عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا
فإذا كان بالجسم أو لا يكون زوالها لأن الأمور الوجودية الأزلية يجوز ولها
كما جوزه الحوادث أيضا وأجيب عن ذلك بأن السكون أعني حصول الجسم في الحيز
يجب أن يكون موجودا وهو قيام سبب الحركة والسكون وإما زوالها أيضا لا يكون
يكون السكون موجودا كالحركة وقد سبق عنه تنبيه الدليل فقال أو يعدم مع أو
أحد الأمرين إما أن يكون له كون قديم وإما أن يكون هيئة في كل كون لا أزلية
واللازم باطل وأما الملازمة من الحدوث منه من كونه متفق وجوده لكون غير مسبوق
بأحد الأمرين الأول لا يلزم حدوث الجسم عن الكون والأزلية الثاني وهو قد يكون عدم
الأول فيجاب بأن حدوث السكون وإما بطلان القسم الثاني فيطرق النقيض والجواب
وأنها الإلزام أن القديم لا يستند إلى الحدث وإلا لزم الحادث عدم وأنها الإلزام أن يقول

ذلك الامر الى هذا الشرط او وجوده اى لا يشترط هو الفرض في وجوده بالفرض
اعني المفروض عليه بالمادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول لما انت عنه صلاحية ان
مالهذا الشرط والا لما انت صلاحية التأثير عنه اى كونها ام والا لما انت صلاحية
التأثير عنه في ثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير عند
تاويل المادة بالمحل او تصحيح بعض النسخ قوله والا لما انت فرد والا لما انت وهو
يكون عطفا على قوله لشروطها والمادة لا كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما
لا ما هو اما من الكل يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بواسطة ولا يستند لما انت صلاحية
التأثير عنه فلا يكون هي ايضا اول فيخصص هذا الدليل ان اول الصادر منه وبعد
مستعمل بالوجود والتأثير وغير الفعل لا يكون كذلك لانه اشار الوجود في الجسم والتأثير في
الفعل والاستقلال في الصورة والنفس والوجود في العرض لان العرض عند اشارة الى ترتب
الفعل المذكور وذلك لا يلائم ان الباري تعالى احدث جميع الجهات وهو تعالى وجود الواحد
بذاتها او وجب لجنبات متعددة كما لوجود المطلق لما هو لوجوده الخاص وكالنفس وجهة
الجنبات وان كانت امورا اعتبارية لا يجوز ان يكون لشروطها التي هي صدورها آثار كالوجود
عنده اثار المعلول الاول بجهات الاعتبارية على ما مر ولم اجد موضع جميع الجهات فلا يلزم
الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومن نحن عدد جهاتها سوى ولم يلزم فلا يلزم ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وغيرهما لعلم لا يجوز ان يكون اصدر الاول هو الجسم وهو لا يلزم ان الصورة
مخصصة عاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلا يلزم في اثباته من الاجماع لان
صريح كلامه ان الصادر الاول يجب ان يكون على الجسم ما عداه اما بواسطة وهو واسطة
ان يكون الهيولى عنده لا الصورة بعد موت الهيولى لصورة ينبغي ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الجملة
ما علما لا نقول هذا الاشكال فيه ومن نحن عليه لا يلزم لما عرفا ما عرفا ما الفيلسوف
الفعل من جهة واحدة لا يجوز ان يكون المادة قابلة ان يكون ما عدا ولو لم يكن الواحد على ما
ذلك الواجب يصدر عنه الواجب لم يجب ان يكون احد الامور اذ يكون الا يجوز ان يكون صفة
سببا الواجب وهو كون الصفة عين الذات ولم يلزم ان الصدور عن الذات على لا يجوز ان يكون
هذا الجوهر الجسم مركب من جزئين لما اخبرني الجسم اعني الهيولى والصورة ولم جاز ان يكون
الصادر الاول هو احدهما دون الجزء لهذا الصدور من جزء لزم عدوه ولا يجوز الفرض
الذي لا يجوز ان يكون هو الجزء الذات الذي الجزء هو الجزء في الجزء الذات اعني
الصورة الجسمية وجهاد ذلك لجهاد على تحقيق يجوز ان يكون ولا يجوز ان يكون

لان جزء الشيء لا يستعمل ان يرد الا لاستعداد بل يكون عقلا وهو الهيولى جسما وكذلك
لا يمتنع لانه ان اخر يعني ابو الشرف في الشرح ان يكون الشيء الواحد لا يصدر عنه
لا يستند استعدادا الكل جواز ان يكون الجزء الاخر في الشرح ان يكون الجزء الاخر
الى احتياج الكل ولم يلزم فلا ان المعلول الاول لا الجسم بل وقد يصدر عنها بعض
خوارق العادة كالمعجزات والكرامات والسحر وجهة الفعل عليه وجهة ان يكون
مستغنيا عن المادة في الذات والفعل ولا يحتاج الفعل الا هذا الفعل هو الجسم
عن المادة وهذه الجهة وجميع افراد والحاجة الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل
لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس يكون ايجادها في اول الفرد بدون الالة
ولم يلزم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجوان ان يكون والحاجة فيجوز ان يكون
اولا بالصورة فقط او صورة ثم بصورة واحدة الجرم الهيولى وفيهم استعداده
الحركة يوجب الاراد ما استعداده للشيء الكامل وقبل اخر على ثبات العقول تقريره ان الجسم
السماوية حيث بعض اجزاءها التي يعرض اولى ما هي عليه من الفضل من بعض حيث ما يلزم
الشائع التي لا تجزأ الفصل وقد يحتاج فلا ينتفي امور المختلفة فلا يكون من الاوضاع
واحدا فيكون طبائع الاجزاء المفروضة فالجسم جائز وذلك العقل لا يجوز الا
ما تصور فيجوز ان يكون في طبائعها بل ولما ان يكون سوى الحركة المستديرة وما الحركة
يجوز ما يستدير وجسمان يكون له سببا جهة الى اختلاف الميل وبينهم اختلاف الحركة
الغربي وغيرها يعني ان ما يبقى يحركها ما لا يحدث من مسافة بل لما في وجه
موجود مسبب الميل المستدير في الجرم البسيط يجب ان يكون عند عالي من ذلك الميل عند
الجسم لان الجسم البسيط الواحد لا يصدر كونها مستعد بذاتها التي ولما تصور
عند سببا والعالي الحاجة انه عدم الاحاق من الحركة المستديرة من جانب الاستدارة
مستقيم او مركب عند وجوده في الجسم الفلكي وذلك لان لا يلزم مستقيم اصلا
حاصل الاستدارة فقط لا فيه ان الحركة المستديرة ثابتة وفيه ميل الميل وعدم العالي
فالمثل موجود اصلا والجسم السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية
لانا نقول ان في الميل بعضها عن عقل فلا يكون موجودة مستندة الى موجد عقل
هو اما الارادة فيجب ان يكون بعضه ولا يجوز ان يكون بعضه لان الموجد يحرك المستديرة
ثم حركة وطلب وضع وحركة لا يحصل دون الارادة فان طلب وضع حركة لا يكون الا
بالاختيار الاخر حركة والاختيار لا يجوز الا بعد الارادة واما الطلب بالارادة فلا

بمعنى لا يجب الى الازل لان الخلاء اذا كان عدمه في الحوى فلا بد ان عدم وجوده وجوب
وجود الحوى ووجوبه لا مرفا اذا اعتبر على وجود الحاوى في مرتبة امكن الحوى في تلك المرتبة وجوب
ضرورة ماخوذ الذات عن وجوده ما هو عدم الخلاء اعنى الحاوى الى امكان لا لم يجب بعدم ان عدم
الخلاء في ضمن الحاوى ووجود الحوى في واحد ملاذان بحيث لم يكن امكان احدهما عن الاخر
في ضمن الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء وما خلا كان ملا الحوى واذا وجد الحوى في واحد
الخلاء في واحد ايضا سلمنا ان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في واحد فقد
تصور وجود الحوى فيه وبالعكس فيه ايضا ان عدم الخلاء في واحد ضمن وجود الحوى فيه لشدة
تلازمهما وتشاركهما لا يخفى ومثل هذين الملازمين لا يختلفان وجودا وامكانا لان
ذلك يوجب جواز الامكان عليهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا
ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوى ووجوبه لا ان وجود الحوى
كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة
لان ما بالذات لا يختلف ولا يختلف وكذا الخلف المذكور اعنى امكان الخلاء لانه اذا فرض
ان العدم على الصورة المجسمة بالجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلث المحدود لكان
الجسم الحوى بحيث اذا انتفى الخلاء في واحد كان ملا الحوى البتة واذا وجد الحوى في واحد
البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة امكن الحوى في تلك المرتبة وجوبا لما
من البرهان وكذا اذا فرض ان العدم حصل الحاوى في تلك الامتداد خرج عن صورته لما
تقرر عندهم من ان الصورة شريكة الهيولى فاذا اعتبر وجود صورة الجسم في مرتبة
الحوى في تلك المرتبة وجب لذاته عنايرتفع وقبل ذلك يتبين ان الصورة الجسمية
للجسم الحاوى فقط والا لم يكن ان يكون شيء منها عدم وجوده الحوى وكذا
لا سبيل الى الثاني لان الحاوى اشرف من الحوى لكونه اجسما عاما فانه ان يفيد وجود اقوى
اعظم منه لا شك ان حسب الصورة والمقدار على ما هو شرح زايد والوهم لا يذهب الى
تعليل الاشرف بالادنى والاعظم بما هو انقص واضعف واصغر وبمثل ذلك يتبين ان لا يكون
ان يكون شيء ما يفيد الحوى من الصورة الموجودة والاعراض وغيرها عدم الحاوى فكان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسما ما فمن امر مفارق ذاتا وفعلا وهو الاول
اولا ثم الاول الاول ثم فرض الثاني وهو المطلوب في امتناع الاستناد الذاتي اشارة الى الجواب
عن الدليل المذكور اما لانا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا
لذاته لكن وجوب عدم الذات ينافي وجوب ما لا يلزم الغير اعنى وجود الحوى فان الملازمة

لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الاول لانه
من الغير في الشيء اذا لم يكن ارتفاع احدهما امكن ارتفاع الاخر امكانا بحيث لا
يرتفع كما اذا اعتبر الامكان على احد المتنافيين اعنى وجوب الحوى بالغير كونه ممكنا واعتبر
الامر فانا في الاخر اعنى وجوب عدم الخلاء بالذات فيه يرتفع في ضمن الامر فثبت ان الخلاء
لا يمتنع بالذات وانما اقام الدليل على المنع حتى صار معارضا في الضمن اعنى امتناع الخلاء
بالذات لانه قد برهن عليه فيما سبق من ان ارتفاع وجوب عدم الخلاء لا يجامع وجوب
وجود الحاوى ووجوبه لا يمكن فلم يكن وجوب الحوى بالغير واقع في ضمن الشرع فانا نقول
على ان الحاوى لا يكون عدم الحوى وان ارتفع انتفاء كون واجب الغير مطلقا فلم يلزم المنافاة
بينهما فان وجود الحوى اما اعتبر غير الحاوى لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا
عند وجود تلك الصورة معها بل يجوز ان يكون وجود الحوى ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من
في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء جواز ارتفاع وجود الحوى ممكنا في تلك المرتبة لانه لم يلزم
حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الكون عدم الخلاء وليس من ممكنا الحاوى
اذا اعتبر ارتفاع الحوى والحاوى معا لكن يصير الخلاء ممكنا ضمن وجود ممكنا ضمن
عرضه اما اذا اعتبر حاوى الجزء داخل حوى كان الكان الذي هو سطح الباطن
البعد الحوى والفرض وجود الخلاء فيه على انا نقول هو الذي دل البرهان على ان ما وجد
الخلاء بعد عدم الحيز لا يمكن حصوله كيف يتصور كما سبق فلا يلزم امكان الخلاء لانا
وجود الحوى ضمن الحاوى فلا يكون امتناع الخلاء بالذات مانعا لوجوب الحوى ضمن الحاوى
فجاز ان يكون الحوى معلولا لامر اخر غير الحاوى وقد تكون المنافاة بين الامرين لا يصلحان
في وكيف في هذا لم يكن ارتفاع احد المتنافيين وامكن ارتفاع الاخر امكانا بحيث لا يرتفع
امكان ارتفاع الاخر ايضا فيه الخلف في انه وجه لا يستحق جواز الامكان لجواز ان يكون
مستحيل الوجود ذلك الامر كامتناع الامكان من ذات الواجب تعالى وجود الاول الاول
ان امكان ارتفاعه فظ الى انه لا يستحق جواز الامكان عن الواجب وانما كان يستحق
ان لو امكن ارتفاعه فظ الى ذات الواجب ولكن كيف ضرورة ان وجود الحاوى ضمن
وجوب الخلاء ويختص ان الحوى بما في امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وامكان عدم الاستناد
ارتفاع اللازم في ضمنه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول الذي لا يلزم حصول الامكان

كما هو لها اعني النفس الى ماهية لا ينقسم والا لزم انقسام العقول الغير المنقسم ضرورة انقسام
الحال بانقسام المحل اما انما يعقل منها معنى المنطقة والوحدة وغيرهما من الجهات فانما
يعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان الوحدة
وان كانت غير شاهية لا يدفعها من واحد لانه مبدأها ومعنى الكل يعرف معنى اجزائه
قوله اما ذلك الى احد النفس ينقسم البتة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالبتة الى
منتهى الماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل الى الاجزاء الذاتية والماهية وحصول
الماهية بتمامها للاجزاء هاهنا بالماهية ولقائل ان يقول اجزاء ذلك الاجزاء حاصل في العقل
لحصول الكل وان حصول الماهية يحتمل حصولها اجزاءها اولا وعلى العقل الى الاجزاء
في العقل في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخرى في العقل لا يمكن الصورة المعقولة موجودة
لزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وقد بان الذي ثبت على الصور العقلية
يجب ان يكون مجردة عن العوارض المادية وفيه نظر اما اولا فلانه لا يمكن شرائط
عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي ما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منتفيان
عند الكلام ان الجسم يطرو في الانقسام ولو سلم فلا نسلم ساواه الصورة العقلية في عدم الجسمية اولا
لم فلا نسلم ساواهما في الانقسام وعدم الانقسام لحوادث الوجود الخارجي وليس من لوازم الجسمية
حتى يلزم من التفاوت في الجسمية التفاوت في الانقسام ولو سلم فلا نسلم ان انقسام الجزئين انقسام
فيه وقد مر الكلام فيه بالاستدراك وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النفس مادية مع انها
اولا فان قيل دليلهم مقدمتان ما اعقل النفس الى اجزاء منقسمة ولا شيء من المجرد بمنقسم
اما انما منقسمة فلانها تعقل الجسميات الكلية وهي منقسمة والانقسام اما ان يستلزم انقسام المحل فيه
انقسام الحال او لا يستلزم انقسام المحل اذ كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية لان
الجسميات المركبة التي يعقلها النفس في الماهية منقسمة الى اجزاء مقدارية وقد بينا على ما مر
قد يعني ان النفس الناطقة صفة على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال المادية متناهية
واجيب بان العقل عبارة عن حصول النفس للصورة العقلية وهو اما الانفعال والانفعالات الغير
المتناهية حاصلة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية لتطبيقها وحصول الاجسام العنصرية قوله
ولو سلم انه فعل فلم لا يجوز ان يكون صفة على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تبقى في الوجود
الا وهي مبقية على نحو اخر يصح فالنفوس الجسمانية ايضا لان كل ذلك مع انها باطلة لا تبقى
في وجود الاشكال الى حد الانتهاء يقرر على تصور تسلسل اخر يصح وان اريد به انه يبقى بعينه
لا بابقاء لها فهو واضح ممنوع الا ان يريد انها يبقى وجودها كليا ولا نسلم افراده الغير المتناهية

وعن ذلك الصور الكلية بحالها والقوى الجسمانية لا تضر على ذلك فلا فائدة لانه اذا بقي على
الكلية يرجع الى الوجه الاول واما ان النفس يدرك ذاتها والاشياء وادراكاتها والادراك
الجسماني لحلول الشيء كالمرئي والمسموع والخيال لانه انما يعقل من سطح الالة ولا يتجاوز
الا الى الشيء وذواتها وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لا يجوز ان يدرك النفس
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات والحصول عاريا
الى ما يعقل محلا منطبعا بمعنى ان الشيء غير حال في جسم شوب او دماغ او غيرهما لا يحصل العلم
للنفس الناطقة بالشيء الى ما يعقل مسئلة اي لانه يحصل العلم النفس الى الحقيقة الشيء الا بعد رجوع
لها منطبعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الى الحقيقة منطبعا لدينا وكذا الحكم
حضور الحقيقة حاصلا في وقت دون وقت فاذا كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه
لكانت دائما النفس لها او غير متصل له لا ولذلك لانه اما ان يكفي في حصول صورته
عنده الحالة التي توجد عند حصول صورة اخرى مماثلة لها كما في ادراك الامور الخارجية
فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لم ان
لا يحضر صورة اخرى مماثلة عند اجتماع الشيئين في وقت واحد وهو ممتنع لوجوب
انه يجوز ان لا يبقى في عضو بعينه حضور عندها ولا يتوقف انه على حصول صورة
اخرى مماثلة لها بل يتوقف على امر كوجود النفس يعبر عن الشرائط وانه في العقل
ان كان الجسم المدرك هو في الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورتان عند حصول
لا ان يحل في مادة واحدة صورتان جسمانيتان وكذا ان كان العقل فان الجسم لانه
هو الحال لزم ان يحل في تلك المادة صورتان مساويتان لها في تمام الماهية لا يجوز ان
مساويتان في تمام الماهية فاذن العقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة فقط فاذا ادرك في الناطقة
عند مماثلة تلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها
صورتان وجسمان او نوعيان مماثلان فيما سواهما غير والاخرى عند ذلك لانه يجوز
شيء في اخر حوله في جزء لانه لا يجوز ان الزائد بالحلول على الخصوص من ماهية يجوز ان يحدث
شيئا اخر ولا يثبت محله لا يرتفع الحالة في الحركة فانه ليست حالة في محل الحركة لكن
يوصف بالسرعة ولا يوجد الجسم ما ولو سلم فاجتماع المثلين انما يلزم لا شك اذا وقع
الاتحاد بينهما وهيهنا الاتحاد باق لان احد الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الاتحاد بينهما قوله على انه ظاهر ان

من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود
عقلي وما يتحد الوجودان حتى يكون احد المتباينين في الاخر مع كونهما في محل واحد لا لا ما هيتهما
ايضا كحب العسل ولو اتحدا ولا يصح ان يقال ان نسبة الهيولى مدفوع بان نسبة الاولى
الى الجزء قارنة الحال المحل ونسبته الى الحال مقارنا احدى الحالين لا اخرى وهذا الفرق
كاف في التباين وبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بالنفس الصورة وقد عرفت بطلانه على
ان هذا الدليل لو دل على ان النفس ان لطفه اما لاجل صفاتها واما لا وعلى الثاني
اصلا وكلاهما باطلان كثيرا من صفات النفس معلومة لها ولا يلزم استحضارها اياها وبيانه
بان صفات النفس ولو انها ينقسم الى قسمين قسم يتوجه الانسان ضمير ما يتوجه الى
ما كونها حركة لذاتها وقسم يتوجه بالتبع الى شيء تعرفها كونها جزء منه الى غير
موجودة في الموضوع والنفس وحركة النفس الاولى اما كانت مدركة لذاتها ايضا
مدركة للنفس الى في الاعتقاد الثاني لعدم الثاني عند عدم الثاني فان قيل اذا كان
ادراكها لاصولها لذاتها لا بين النفس الاولى لانه انما يحصل لها المغايرة الى غيرها اي
ادراكها لذاتها لا بين النفس الاولى انه انما يحصل لها المغايرة الى غيرها اعني ادراكها
لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقل شيء هنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها ما دام كونها
ذاتها كذا ما عرفت ان الصور ذاتها لا يتميز عن الصفات المتجددة اليه ايضا يكون
دائما لنفس الصور والفرض انه كان الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم امر زائد
عليه اذ لو كان العلم بالصورة التي هي صورة اخرى ساوى لها لزم اجتماع مثلين
في النفس لا يلزم علم غير شاهد ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة
اخرى متوقف على كونها ذاتها فلا يلزم الجمع وقد ورد بانا نعلم بالضرورة لا نزد على
الصفات المحققة المغايرة بالضرورة لا نعقد الشجاعة والعلم والشجاعة وغيرها ولا
استغنا العارض استغنا المعروض بمعنى ان عدم النفس الناطقة اي الصورة المتصورة
مستغنية عن المادة واستغنا العارض يستلزم استغنا المعروض لان احتياج المعروض
الى شيء يتبع احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا يستلزم
بيان ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان المنطبعة في الجسم ما يحصل في الجسم
والكلام انما نفس بواسطة الجسم فيكون الجسم الذي لها ولا يصح الا لا لا
تقوم كلا لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في الحس والحركة الجسم
في البدن فانهما صفتان بمنفعة البدن والنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم في الصفة الاولى

فان لا فان من الاحكام خوى فقد ويزداد وان كانت لا لا له اذ يتم في النفس ان لا تحتاج
ما قيل الا فان في اخر من التجريد فان صح جرها وعقل فقد اختلاف قوة الصفة فلا لا
يكون حالة في الجسم فلا تعلل البعض اختلال الالة لا لا على ان الصفة حال في الجسم
اذ جاز ان يتم في اخر العمر عن بعد الذي هو نهاية الشيء له مدبر البدن واستغنا
الحس حاد فيه بخلاف زيادة التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان عند نفسه لا آلة
هذا هو جواز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن كما ان زيادة ما يعقل من عقله سبب اختلاف على
البدن عند وعسب الخرف والاختلاف ان جوده الفاعلية لا يكون بحسب القوة عند يكون بحسب العرف
الاحسان ايضا فان المحسوس من الشيء يتوجه دون على ما يفضل على هذا الشيء الاقوى
من الشيء فيه في النفس على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يحتاج الى الغير
ثم عند فيه من الحس لا يجوز ان يكون الرابع الحاصل زمان الكمال او في القوة العاقلة
تابع الاشرف وذلك بعزيمة القوة العاقلة وتحصيل الصدق ليس احد وان النفس ليست
متحيزة او القوى المخيلة في الاجسام حتى تضعف عند زوالها الى يكون
القوة التي وضعت لذلك القوة والقياس انما تجريد لمن يعلم ان من يعلم
عند من يعلم فان الصورة عند النظر وعند النفس لا تستقيم لا تجريد القوة الحسية
سيان الحرف والمشار لا اسم الصوت يحصل والصدق يتم من عند القوة لا يس الحاجة
وكذلك الذائقة والاشمة فكان قوة الحس تبطلت بالجوهر الكلال وانه كان فلا انما
القوة لا يحصل فيها الاحسن اسماء الحرف ذات الشرك فتحصل الحواس من المحسوس
الاحسن الحرف لا يكون عند حصر حصر النفس وعند من الحاجة فيه عند النفس لا
من حيث هي كذلك ذكر حقوق جوابه الفاضل في تاريخ مضى عن تنازع القوى عند
الطعام حسب جريانه لتلك القوى من حاله ان العادة والسابع يتبعي ابدا من حيث
يحس بحسب حدة الشهوة الكلال ما يقوى لا يكون حسب ارادة الانكار الى
جزء ذلك الاذى لا انها واما قلة الاكل الحس فاعتل الكل اصلا لان الاذى كان
المعاونة من الحرارة حيث تحصل على المعنى لضعف وانه الاصعب وانه كلا
ان الحرف والمكان ... الى الذي الحاجة الى الحرف مع كون الجسم
... الكلام ان ما جعل القوى الجسد
... الى الذي الحرف الزيادة ... الطبع ... الصفات والمكانات لاختلاف الاختيار

ابطال الشيخ المحقق على من حدوث النفس قبل البدن وايضا انحصار شرط حدوث
النفس في حدوث استعداد البدن ثم لجواز ان يكون شروطا اخر بان لا يتحقق استعداد
البدن لقبول النفس فيه وجوده فيبطل ايضا في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث
ح نفس اخرى لانحصار شرط الحدوث وقد يستدل بوجوه اخرى لا يتوقف على حدوث
النفس حدوثا ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت مستفادة اليه من بدن اخر لزم ان
تتذكر من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي لا كان يلزم
بالحق فيضا اخر حتى يكون ان تذكرا انما يلزم لو لم يكن النفس بذلك البدن شرطا والاشتراك
في خير البدن الاخر انما يقول الصدر ما ايها انما تعلقت نفس بعد تعلق بهذا
بدن اخر لم لا يجوز ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة وط وان في
بلد المشاهدة فانه يحدث ويزيد عدد ميتك ابدان كثيرة لا يحدث نفوسها ما ان يحدث
الحادث اخرى على الهالكين حتى يلزم تعطل النفس وقلما هجيتم على بدن واحد فان
يكن هناك الا نفوس واحدة وكانت متعلقة لتلك البدن الهالكين حتى يلزم على النفس الواحدة
بالتعلق بدن واحد التعلق بالظاهر البلاد واحد حتى عبد بالبدن اما لم يصدر كذلك في الشيء
بدن اخر لانا التشوق العود وما اذا كان حادثا ولا ذاتا ولا يصح حتى يجوز ان الاشتراك
نفس الهالكين الكثيرين او يتحد من صرف الابدان الكثيرة وما ذكر من التعلق مع انه لا
على بطلانه على لازم ان الاتباع بالحالات والتام الحادث متزوجة على الجملة الثانية
ما لا يحتاج الى تجزئ اصلا من انها بالاتصال والتباين وغيرهما وهو انما عبد بها
ولا الى ثبات وجوده فيها ولا الى جهاد على جوز الاخر وجاء بحثا ولا الى ما يدعى على
بارة بعض الفلاسفة ولا يتوقف عليه انتفاء النفس الهالكين مفارقة النفس البدن عليها لا يتوقف
ودليل الخطيب على ذلك التصريح من الكتاب والسنة واجماع الامة وهو من الكتاب والظهور
حيث لا يحتاج الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا ان جوهر النفس اذا لم يكن لها تعلق بجوهر
به امكان وجوده ولا بد ان يكون ذلك الجوهر لا لازم لا الامكان الذاتي الذي هو اخص
صدقه بل الامكان الاستعدادي الذي هو من جوهر ملابسه من جوهر وتحال ان يكون
محلا لامكان وجوده بما هو باين التوهم لو لا الامكان مادة عنه فان البدن محلا لها
ان يكون الذي استعد لحصول ما يتعلق به وانتفاء عنه وتجاوز ذلك جاز ان يكون الجزء
لحصول النفس الانسانية محلا لامكان جوهرها هو الذي انما يكون محلا الامكان وجود ما يتعلق
القوام اي مستعدا لوجوده له محلا لامكان مادة اي مستعدا لوجوده عن الجسم ما يتعلق

وجود النفس لو وجود تعلقه لوجود النفس وفيه يجب ان يكون متصفا بالنسبة الى وجوده فيه وكذا
محل الامكان مادة بحيث يتصف به اذا امتنع بما يجب ولما امتنع بما الذي يجب مع ما
امتنع كون الشيء محلا لامكان مادة ذاته فذلك الحل الذي يتوهم انكار مادة النفس
مادة بين لها ما يعرفها ارجاعها الاسبل الى الى الاستدلال بما الحال مع مادة
ولا الى الاستدلال كون النفس لما وجوده بعد علم من جوهر جسم ولا يجوز ان يكون ذلك
الجوهر البدن لانا نفرضه مادة فيجوز ان يقبل هذا الدليل اعتبار على امتناع ما النفس مادة
البدن ولم يرد دلالة على ما لا يتعلق بالنفس الطبيعة وان كانت جوهرة في ايجابها
تعلقه بالبدن مدرج له متصورة لتصيرها ما ويحصل الا بمكلا به هذا الاتيان والا
من جوهر مادة النفس البدن فرهذا الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وجوده في يتوقف وجود مستعد وجودها مستعدة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها
وتعلقها فيه وكما ثبت تعلقها به هو جوهرها في نفسها كان هذا الاستعداد مستوفيا لاستعداد
الى نفسها الى جوهرها من حيث ما تعلقه به وانما ارجعها الى جوهرها في نفسها هذا الا
ما يخصان الوجود عليها تعلقه به ولا ما يتعلق ذلك الى استعداد متعلقها ولا والا
الى جوهرها في نفسها لتستعد فاسها البدن لانها من حيث هي جوهرها في نفسها بانه لا يتعلق
تبين ان شيء لا يجوز متعلقا لما هو باين له من جوهره الجهة ايضا جاز ان يكون البدن
محلا لامكان مادة النفس على حتى انه يكون مستعدا لتعلق النفس من حيث انها مادة من
البدن محلا لاستعداد عنها من حيث انها مفارقة له لا من حيث انها باينة له في جوهر
محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما توقف انقطاع تدبيرها على جوهرها في نفسها
ثم كون هذا الاستعداد مستوفيا الى جوهرها في نفسها الا بالذات وبالعرض فلا يكون هذا
الاستعداد لجوهرها في نفسها كل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين شاع قائمها بالبدن
فتبين ظهر الشرف من امكان وجود النفس وامكان جوهرها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا
للامكان الثاني مع انه محل الامكان الاول وجوده عنه عند جسم باسبق ايراده في
الوجود مادي ولا تصير هذا صورة لاخرى الا بطلان اصلا من انحاء
صنعهم الى ان النفس لما اخذ صورة جوهرها صورة وجوده انما يتعلق على البدن فكون النفس
في البدن واجراء دفرقها وهذا الكلام مبني على جوهر مادة النفس لو تعلقت بدن وقت
صورة وجوده عند البعض بما صورة وجوده البدن صورة الانتباه تصرف صورة
فرض هذا فان على ان النفس لا يتعلق فان وفرضها انها مادة فان وتصرفها مادة

بالآلات بمعنى أن النفس تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات وينقسم هو إلى
قوتين النفس ومدرك الجزئيات بالذات أما النفس وينقسم هو إلى الآلات لأنواع في إدراك
الكليات في الإنسان هو نفس الناطقة وأما مدرك الجزئيات فهو جوهر لطيف
مرتبط بالبدن الحاصل من الدم الذي هو أول مدرك الجسم هو النفس لها علم من النفس والحس
والحاكم بين الشيء لا إدراك بدونها والمدرك من الإنسان لجميع الإدراكات نحو واحد
المدرك للكليات هو النفس فلا بد أن يكون مدرك الجزئيات أيضا إذ لا إدراك
ترتسم في الحس وذلك في الجسمانية وحس الجزئيات في قواها الآلية وأنها تدرك من الإدراك
في جنس تجرد النفس ومن الثاني بقوله لا تمتاز من الخاصة ونفس عن غير تمتاز عن
تخيل بريء مجتمعا بريء من مادة ومن في جسم الوجود الإدراك أحدهما على من الدم الآخر
والآخر على مادة على هذا الشكل في الجارح بل يحدث محل [illegible]
الخاصة في الوضع وليس هذا الاشتباه [illegible]
والشكل والسواد والبياض وغيرها لكن تعرض لها وبما من جسم الوجود والعلم لا يجد
محل أحدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لهذا المفروض [illegible]
الخارج [illegible] الأدراك لذلك والمجرد لا يصلح أن يكون محلا لإدراك [illegible]
الجسمانية وأشرنا إليه لأن هذا إنما في الجزئيات المتناهية بالصورة دون [illegible]
هو من جنسه قيل لو كان إدراك النفس للجزئيات بصورة الآلات لما أدركت [illegible]
لاتساع نوع الآلة في ذلك والأنسب بها الصورة وأجيب بأن المنتقل إلى توسط الآلات
الإدراك الذي هو يطلق على ارتسام الصور وأما لا يحتاج إلى ارتسام الصورة فإدراك
النفس إنها فلا يحتاج إلى توسط آلة وقد يجاب بأنهم يريدون أن إدراك الجزئيات المادية
هو الذي يكون بالآلات وأما إدراك الجزئيات المجردة كصور النفس فهو بها فلا حاجة
إلى الآلات الجسمانية وللنفس قوى يشارك بها غيرها في الإدراك الباطنة
وأخرى أخص بها يحصل الإدراك إما الخمس أو الكلي بمعنى أن الحس قوى يشارك بها الإنسان
الأعجم والنبات وقوى أخرى أخص بها يحصل الإدراك الجزئي وهي قوى يشارك بها
الحيوان الأعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والحس المشترك وهذه القوى
العشر يحصل الإدراك الكلي وأما القوى التي يشارك بها النبات والحيوان الأعجم
فأصولها ثلاثة أشياء داخل الجسم وهي الغاذية والنامية وواحدة لأصل النوع
المولدة وهذه القوى الثلث تسمى بالنباتية لاختصاص النبات بها والإنسان [illegible]

الإدراك بالحس قوى وهما قوة القوى أخص من الإدراك بين الإنسان والحيوان [illegible]

وتسمى طبيعية أيضا أما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذي وتسمى
بالحالة [illegible] آخرها يحصل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو النوع القريب
من الفعل شبيه بالمنوي فيكون كالبيض [illegible] وأما النامية
فهي تحيل [illegible] الأعضاء [illegible] الأعضاء الثلث لا بد وأن يكون بقوى تلك القوة الغاذية بجميعها أو في أمر
منها على واحدة منها والظاهر أنها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة المولدة
بها النسبة [illegible] وهو أمر ما يحصل في الإنسان وغيره من المركبات في
لها أعضاء وأجزاء مختلفة بالخلقة مختلفة الأعضاء مختلفة بالنوع أو في عضو منها
في عضو آخر إلى [illegible] القوة الأخرى وأما الثالث فهي بداخل الغذاء
أجزاء المغتذي حتى يزيد في أقطار الثلث جسمه بين بدن في الأعضاء الأصلية
ما يتولد من الحي كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق من الحيوان
وإن اشتركا في النمو إلا أن النمو في الأعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم السبب في الأعضاء
الأصلية وصل الشرايين والعروق [illegible] ذلك فإنه قد يزيد في الطول أيضا لطول
عبد طبيعي بجرم الدم فإنه ليس على النسبة الطبيعية في جارح عن الجزء الطبيعي وأما
المولدة بالإرادة [illegible] أن وجودها اعتبارية لا في الخارج فإنها كما ذكرنا أنها حيوان
تحت قوى أخرى [illegible] الدم بصورة [illegible] ما يتبقى في جزء من الحي الحاصل من الذكر والأنثى في الرحم
[illegible] مستعدا لقبول صورة [illegible] الحي
[illegible] الثلث من قوى الغاذية [illegible] الأول وتلك القوة
[illegible] الموجود وهو جوهر القوة فإنه يكون حال كون الجزء الرحم [illegible]
ذلك أصل القوة المصورة لأنها [illegible] الأعضاء والصورة [illegible]
وإنما يذكر الحس لنوع المصورة لأنه سبيلها وإنما أضيف إلى جوهر القوى لها الغاذية
فلأن [illegible] البدن بدون الغذاء لأن البدن إما بل [illegible]
والتمدد ولا [illegible] حرارة غاذية [illegible] ولا [illegible]
وغيرها من [illegible] الحاجة والحركات البدنية والنفسانية [illegible]

ما يحصل منه لم يكن فيه مدة تمام الكون فضلا عما بعد ذلك ولم يبق متصرفا في الخارج جسم
اذ ثابت بدنا الانسان على استحالة طبيعته فلا يجوز ان يكون النفس قوة في شيء هو الاول
الى ثابته جوهر اعضاء البدن لخلقه بالله بدلا ما يحصل منه وهي العين الفاذية واما الى الاول
طالبت من ان الحيث كيف يدرك وحدوث الاشياء ان الشيء الجزء وجوده فوجب ان يكون المنفعل
بعض من الاول التي تحصل الفاذية فيها جزء مادة تحس صورة فكانت المادة
عند الواجب كالمرئي بحيث الشيء تتقوم بالمادة فيه الى حصل الفاذية شيئا الا
المعقولة فيه بما مقدارها في الاقتصار عن باب الحس
وعدم الفاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
العين الفاذية والغائية كانا متصورين فيه بذاتيه لكن لم يكن الاخصل الغاية
الباقي واحد لا جرم وجدم فضلا يسبح الى الحس فوق احتياج ثم تبقى الاجسام جزء لمسك
العين من الان لها كيس صدور الطائر والخبر تبقى العين واما فاذية الفاذية والحس عدم
الفاذية والغائية لان الفاذية ايضا عدم الغائية فيه بما لا يلزم بما لا يحتاج
الى الجاذبة فلا اعتماد لكن الى حس تتبع الاعضاء وتبع ما ان يكون فضلا
الى الاعضاء الباقية واما ان يكون حصيلا لا يصل الى الاعضاء الباقية ووجوده في بعض الاعضاء
عليه الحرارة والتكيف الاستحالة عند الالم يجيء بحذيه من الى الحدة من غير ارادة بل
اسكانه في قوة وايضا ان الحي يحرج بالقوة بيت وان ما ولد لا يمكن الاعجاز الحدة
الان الى حصول ايضا الحس اذا كانت خالية عن الفضول بعد الهضم لا يحتاج الى ان تبقى
الاعضاء اصلية يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا يحصل الاحتياج حتى يصير
شبيها بجوهر المغتذي وكان الجاذبة جسم رطب يتبلل استحالة ويتبع حتى لا يحتاج
يتسرع على الوقت وذلك الناس هي الماسكة وجوده على بعض الاعضاء حتى لا يحتاج
التسرع فان اذا استحالة بطل الجواذب على ما تناول الغذاء وكيف ما يحتاج على قدر الحاجة
لا يكون قبيل من الشاغل اشي وايضا فان اذا استحالة بطل الجاذبة من بعض السرة وبعض
منفعل الاعضاء ما يحيث لا يمكن ان يجذبها الى نفسه فان الحي اذا استغرق الجسم
لا يبقى الغذاء موجودا الى الحاجة فلان الغاية الغذاء المبرع انما يكون ليعوض مقدار
قوله في الغذاء الحاجة ومركب فهم اربع اقطاب في الحدة فان الغذاء يصير بها كيفية
نسبها ما الكثافة الخفيفة ما يخالطه المشروب وذلك في اكثر الحيوانات وما لا يخالطه
المشروب كالحيوانات الصدفية فلا تحتاج الى هم في امر عند الهضم وهذا كان

واما على القول باتحادهما فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه معا. واذ جوزنا ان
يصدر عن الواحد الكريم واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن نوع واحد وهذا
المايل لايم على قانون علم الكلام واما ذلك انما ثابت مرتبط الى حين لكن اصول الا
من وجوه الاول الالام ان المادة في تلك الحكم فيها انما هي اجزاء جزئية لذلك فلا يسلم ان
تحصل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فرع هاضم الكبد والاسنان فهل جاذبة الحصر
واما الغاذية فهل ليس الا التشبيه فظهر هاهنا ان الاولى واحدة بعدها التشبيه آلة في الالام
الغاذية غير الحاصرة فان اكثر الاطباء كالبوعلي وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من
الاطباء الماضين لم يفرقوا بينهما وغاية ما ذكره في الفرق بينهما ان القوة الحاصرة مبدأ
انها فعل الغاذية وكذا قول الماسكة واذا عرفت حاجة عضو شيئا من الدم امسكته ما
المنفعة فالدم صورة فرجة واذا صار شبيها بالعضو فقد حصل له الصورة وهي من جوهر
يكون وذلك كون الصورة العضوية وصار الصورة الدموية وهذا الكون والفساد
يكون هناك من الفعل الاول باعتبار استعداد المادة للصورة الدموية في الاستعداد
استعدادها للصورة العضوية في الاستعداد لا بالالالا مستعد والثاني يشتاق الى المادة
الى حيث يظهر فيها الصورة الاولى وهي الدموية تجذب به الهوى وهي الصورة فيصير
احداهما تابعة على الاخرى فالحالة الاولى هي الحاصرة والحالة الثانية هي الغاذية
واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى المذكورة ثلاثة اذا احتاجت
كثرة بحسب مباشرة الهضم بعضها استحالة في الكيفية فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية
ايضا كما ذكرنا اعتقادا لما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة نوع واحد هي الهاضمة فلم
ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا مثلا لانه ربما يكون هي بعينها للصورة الدموية
وتحصيل الصورة العضوية لا كانت سببا لصورة العضوية وتحصيل الصورة الدموية
الالام ان الذاتية غير الغاذية ثم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختص بها الحالة
تحصل بعينها من الغذاء ما يرتبط في تدرج الفعل من الاصل الاسفل وذلك في من الجزء
الى قرب من وجه الطبيعة تطرق الباقي من الصفة تحصل منه ما صار وذلك في الجزء
اعني الى قرب من استيم وفي الاختلاط الطاهر الذي هو ما يصير الى الجزء الصغير آلة
الالام ان الولادة للقوى اخرى غير القوة المميزة التي للاشياء نوع اختصاصها بها
ذلك كما يحصل بمزج الشيء الذي ولا يقال ان في القوى قوة اخرى لها الى الاختصاص

الاختيار كما ان الفعل فعله عداء الشيء كما ان له حاجة الى اثبات القوة المميزة الاولى
ولكم في اثبات ان الفعل متناه الاختيار فلا هذه القوة تدرج بعده للطبيعة وبعض الصورة
فعل الصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض جزء صورة العظم ترجيحا لامر مع كما لام الى
متناه الاجزاء وهو مختلف الاجزاء كما ذهب البعض الى ان الفعل يجتمع من كل البدن
مجتمع من الجسم جزء شبيه بالاجزاء وهذا هي هيئات الاجزاء وهذه الاجزاء تتبع الاختلاف
اختلاف الاعضاء المختلفة هي وتوسط قوة ذلك جاذبة عند في الجزء انتهى فان الفعل اذا كان
متناه الاجزاء كان عدد جزء للعظم دون آخر وجعل الاجزاء وان جزم ان الاختلاف
تتبعون بحسب ما يختلف به انتهاء الاجزاء بسبب قوة ما يجوز من جزم الرحم كان ذلك جوابا لما
يقول اما الاعتراض اتم بحصول الولادة والصورة وغيرها وتفضل وكانت الفتح جاذبة
من جهة الرحم وتمام صورة الاختلاف فالقول باستناد بعض الاعضاء الى الصورة وفي الاجزاء
الاولى ولا يتعلق بها فعل يتعلق من يستعمل باعتبار واحد وكذلك ان جاذبة لو جعلها
من فوق الفعل لما تعلقه الفعل وما لو جعلت من فوق الفعل لما تعلقه الالام ان من في عضو الولادة
الجاذبة بالرحم لفعل الاختلاف هذا الى الفرق بعد الاختلاف بالرحم الاولى بحسب الاعضاء
الجاذبة لا يصير جاذبة وجزء من الجاذبة الى الجاذبة الحق ويجعل استعداد الاجزاء
في من ناحية عداد الاجزاء بعد الاختلاف بعد ذلك الى الجزء مثلا فان الجزء يكون صورة جاذبة
لجزء الجزء الصورة الصورة ثم ان من زيادة في الرحم بعد استعداد تحت بحسب ما ذكرنا ان
مستند الفعل من حيث بحسب ما صورة المادة الاختلاف الثانية فيجب النساء ان يتبعها الى
الجاذبة بحسب ما يكامل المادة مرتبتها الى الصورة الصورة مصدر مع ما كان يصدر عنها فاجل
وهكذا الى ان يصير مستعدا لحصول بعض ما يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الجوابية ايضا
فيصدر عنها ذلك الافعال ثم الجذب وكذا الى ان يصير مستعدا لقبول بعض ما يصدر عنها
من جميع ما تقدم الطبيعة وبعض يرجع الى ان يعمل الاكمال ما فوق الادوات التي للجزء في الشيء
وفي شبيه في البدن يكون من شبيه ادوات الغاذية والمولدة والطبيعية والسرية وغير ذلك
بل يجعل هنا العضو الاصغر عنا في ترجيح الاسفل الى الشيء اولى الحواس الذي يجيء
الحيوان جميعا هو الشرايين كالاعصاب فهو قادر ان يقصد ما يراه الحوي
مال الاستعداد الى ان يكون من الكيف ما الجزء وهو ما يعلم الحاد الحس طبيعة الفعل يجب
ان يكون الطبيعة الاولى هو جاذبة اسم الغذاء ويحفظ به الصلاح وان يكون الطبيعة
الوصول حوالي ما يعلق به الغذاء عن الفعل وهو جاذبة عن الغذاء وان كان هذه

والاعلى الذي يحقق الحيوة من المضرات فوجوده في الحيوان [illegible]
على انه الموافق واجتناب المنافي وليس [illegible]
[illegible] الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها [illegible]
ان القوة الواحدة [illegible]
[illegible]
بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة [illegible]
الملاسة والخشونة ومنهم من زاد [illegible]
[illegible]
[illegible] ان المدرك [illegible] كالحرارة والبرودة [illegible]
فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم [illegible]
[illegible]

الى اللامسة [illegible] لا تؤدي الطعم كما ان [illegible]
[illegible] بتوسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة [illegible] وشرطها ان تكون [illegible]
[illegible] عن مثل طعم المطعوم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ولا دليل على اشتراطه بل الذي وصول الهواء المنكسر الى الماء الصب على ما يجوز ان يكون
غير صالح فيه على انه يجوز ان يكون ادراكنا للصوت بالبصر حيث هو متلقى في الهواء المتلقى من
السمع وهي في موضعه في الصب المخروق في مقعر صماخ ويتصل ادراكنا على وصول الهواء
المنكسر الى الصماخ بجهة الصوت بسبب توجه الحاس من فرع اعصاب مجتمعة ادراكا وضرورة
عيت وهذا يوجبان اتوجه الهواء اما اتوجه فلان الضارب يوجب الهواء الى ان يتحرك من اليد التي
تحركها الضارب الصبيان لو لم يقع فلان الضارب يوجب الى ان يتحرك من اليد التي لو يتحرك لحصل
حسبها فمن الاين حسبها لزم ان يتحرك الهواء الى ان يتحرك فتحرك الهواء الى ان يتحرك
بشرط مقاومته المدفوع والدافع والمدفوع الدافع كما في تحريك الطفل وعلم الكرة من غير علاج
لعدم المقاومة الى الصماخ تسمع الصوت لوصول الى الماء لا الصوت بل السمع يدرك من
من الماء كما لا يدرك من الماء بل يدرك من السمع لا من ضوء عنه ولا من الهواء وصول الهواء
الصماخ ان هو الصوت بجهة يتوجه وتحرك الصوت بجهة وهذا الى التوجه وتحريك الهواء الراكد
في الصماخ بحركة الماء واستولى على الحاس بالصوت بوصول الهواء الحامل الى الصوت
الاول من يصح فيه هو طرف اسوية الطريقة ويوصل بذلك الاثنين على صماخ انسان ويتكلم
يصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الذين لها اذا كانا من الصوت ان يدرك
الهواء على الخشبة وانما الصنعة قبل وقوع الصوت الى شان الصوت يدرك الوجه كما هو
في صوت الوتر على الماء فركان منه في جنبه بسبب الريح الهابط صوته وانكان على بعد
من ان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان من يدرك الاثنان من الصوت الذي وصل الى الصوت
الصماخ انما سمع وجه وصول الهواء على الصوت الى الصماخ وجب السماع وهي الوجه
لما وانت تعرف ان الصوت بعينه يدرك من الاذان الى حد بعض الصوت
الحال في غير من الهواء الى الاسماع في هذا الحس الصب بعينه هو الوسع فيه
بعينه عوارض جميع الاول الوجه الصوت لوجود الاذن ان حدوثه وعن تحصيله
سماعه قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ والذي حامل عرف الحامل لها هو الصماخ
سفره على الاول يجب ان لا يسمعها الا السمع ولا يسمعه ولا يسمعه الا الواحد الاذن لا
الاذن ان يتحرك الهواء الكلمة هي تلك الشكل الى ان يصل بحيث الى الصماخ واحد
بعينه ان يسمعها السمع الواحد من اذنيه الى ثالث فيسمع السامع لا يسمعه واحد
المحيط بالسامع جميع الجهات ولا يمكن ان يتحرك الهواء الحامل لتلك الكلمة بعينه في جميع
الهواء الا يحيل الى تحصيله ما يتشكل بشكل الصوت في الهواء الى الجسم وصيرورة

لا تغيره لك فلون الجسم مرئيا ولذوات الذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض فهذا
لم يكشف هذه الاشياء عن الحس لكنا نعلم الضوء واللون وهو راجع فيما الى بين الحدين فانا
قد بينا لنا لا نرى الجسم الرؤية ذهب الى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون وجوده تعالى
بين الحدين اولا يجد هناك وجب حصول جميع شرائط عن الملاحظة فيهم المشرك
الابصار يتوقف على جميع حصوله بدونه وجب حصوله بها الاول فلا يحتاج الى
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ويرد بان الصور لا بد لها في الانتقاء واما الثاني فلان
لو جاز عدم الابصار بها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبراجس راجعة وعن رؤيتها
واللازم باطل قطعا ورد بانا اذا بينا اللازم امكان ذلك ونحن فلا نم بطلانه وان اريد
الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوم عند العقل عن سبب الظهور
فلا نم لزومه فان ذلك من الصور الغائبة ونحوهم من الاشياء شرائط هذه الشرائط ايضا
عند تعلق النفس بالبدن هذا النفس المخصوص وكون البدن عن هذا العدد من القوى
لا غير حين معرفة لا في الاخرى واما شرائط الرؤية فهي ان يكون المرئي مقابلا للرائي
او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم المقابل ما دامت الحي والرائي
وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يختلف
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق نور المرئي وكدورته
فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد
والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد مخصوص ولا يراه صغيره على ذلك البعد
والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار على ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر مما عدم القرب المفرط فان المفرط
من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط فهذا الشرط ايضا مختلف
البصر وضعفه وبحسب قرب المرئي وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي
الجسم الكثيف المانع من الشعاع من النفوذ فيه ويمكن ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء
بذلك هو ذو ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا الفاضل لا لون له ولا ضوء فلا يكون
حجابا بين الرائي والمرئي على تقدير ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره
ومنها ان يكون المرئي لشفافا اي يعد الشعاع من النفوذ فيه لانه لو كان هذا حاجبا لكان
الجسم الشفاف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم نفوذ الشعاع من النفوذ فيه والتوجه

لانا نقول بعض الاجسام الشفافة بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى كالهواء
كرة الابعاد الطول الصافي وبعضها البعض تلك الشفافة من الكثافة بل له خطوط في الكثافة
والكثافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومن هذا الجسم الشفاف لا يحجب ما وراءه الا
وكثافته صغيرة وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكر بعضهم من انه يشترط في
الرؤية كون الشيء حاجزا للرؤية ولذلك اشتهر رؤية الطعوم والروائح والكيفيات
الغير بالبصر جزء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية به اما الاعراض
تصور تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر
الصفات ايضا كيفية وقد ذلك بطلانه فعلى هذا اذا كان في الجسم كثافة وجب ان
يرى وبالجملة كما يرى لونه وضوءه وشكله ومقداره المحقق وجود الكثافة هناك وقد
يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يصل
الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه البعد تلك اخرى هي ملائمة الحاسة
الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة
فقد ذهب الاكثر منهم الى اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع
المرئي المشهور والحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار
بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروطة راسه عند مركز البصر وقاعدته عند المبصر
ثم اختلف اصحابهم مذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وجماعة جوفه
الى ان مركب من خطوط شعاعية متعددة اطرافها التي تلي البصر متحدة عند مركز
ثم يمتد متفرقة الى المبصر ما يطلق منه من البصر اطراف تلك الخطوط ادراك البصر
ما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في جلد
الوجه في سطح المجسمات وذهب جماعة الى انه الى الخارج من البصر خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك عن طرفه وجهته طوله وعرضه حركة في غاية
السرعة ويخيل بحركته هيئة مخروطة والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار
بالانطباع وهو الحق عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قال ان مقابلة
المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولذلك يحكى في
الابصار بالانطباع في الجليدية لا الرائي شيء واحد شيئين لانطباع صورة
في جليدة العين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين
الى الحس المشترك وان يحول تلك الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس

المشترك انتقال الشبح الذي هو الصورة بل اراد ان انطباعها في الجليد هو من قبيل
الصورة على المتنى وقيسنا منا سعد نفيه نا على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة
من الحكماء وهو ان الكواكب المشف الذي بين البصر والمرئي ينكسر بكسر الشعاع الذي في البصر
وتصير بذلك آلة للابصار بجهة الوسط اي الشيء المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا
اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ
الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاع البصر ينفذ في الجسم الشفيف
ويتصل الى المرئي على التقدير الاول ولو نفذ في الجسم المتوسط لم يصل الى المرئي على التقدير
الثاني وفيه اما اولا فلانه لا موقعه للبعض في هذا المطلب لمن هم كذلك فهو المراد
وكذا لا يطابق مذهبهم وجوه ثانيا ان الشعاع لو كان جوهرا متصلا بعد الكرة والاجسام لكان
جسما اشع ان يخرج من عينيه الى ان يتصل بجسم يحرف الاجلاف ويخلط على بصره
كثرة العالم اذا الحق الجسم عاداتها او الغيم ثم اذا خرج العين خرج منه وهكذا وثانيا
ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك قد ولبست طبيعية والا لكانت الحركة واحدة
قصية والى ما عدا لها من الجهات ضرورة وان لم يكن القسر معلوما لنا وثالثا انه لو كان الا
خروج الشعاع لوجب ان يرى عند هبوب الرياح وقصوره الى ما لا يتناهى الى الوجه حتى
راى الانسان ما لا يتناهى ولا يرى ما يقابله ورابعا ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي ولن يرى القمر عند
الغيابات بيان بانه تعاقب الملتقى جميعا وانه يفلطها لانا نجد البصر يرى
الغيابات ودفع جميع هذه الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم اراد
بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من الجسد النفيس
شعاع يكون ذلك الشعاع في عدة مخروط راسه عند مركز البصر كانهم حسوا حدوث
الشعاع سبب مقابلة العين بخروج الشعاع عنها الى ان يجاز اعلى ما من سبب حدوث الضوء
فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها البدن وهذا الطبيعي وجوه الاول ان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس يجد في نظره من طويل ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه الحس
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى الجدار اخضر لم يزد ذلك الفوق خاصا بالبصر
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي فيه في الحالة الخروج من الجهة ولا يستبعد ان
الحالة الناشئة لا حالة الخيال والتصور لا في الرؤية بعد المرئي في مكان آخر
بافيه في الحس المشترك كما بيان ثانيا ان الحس المشترك كما لا شك فيه ان اراد بانطباع صورة

المرئي في الرطوبة وجوه الذهني فلا معنى لانتزاع سهم وجهات فان يحتمل صورة الحس في الحس
في النوع الحاسة لها اما لا دخل في تقدير القول بالوجود الذهني وهو ان يطابق في تفصيل الغزالي
الانطباع بصر البصر في صورة المسموع ايضا منطبقة في الرطوبة الاذن وكذا صورة
المرئي في الملاسة والرقة في الذاتية والمشروع في الذاتية وان اراد بانطباع الصورة
امرا وراء ذلك فهو لا يساعد عليه ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فان
مخطه لا يرى كما هو واذا صغر وبعد اصغر مما هو عليه هكذا يتراءى البصر بالبعد
حتى يرى كخطه ثم يختفي عيب لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليد
يحيط من زاوية محدودة شرعها لا وجود له اصلا راسه مركز الجليد وقاعدته على المرئي
وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر عند صغره الجزء الذي يتم فيه من عليه
ثبت ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي صغيرا
الا ان التفاوت الواقع في المرئي حسب تفاوت من الرائي انما يضبط اذا جعل الزاوية من حد
الانصار بالمصدر واما اذا جعل مبدؤها عند المخروط كما هو على القول بالشعاع فيلتبس
ان يرى عن مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او واسعة فظهر لان
مخروط الشعاع يعرف ان صغر المرئي وعظمه بحسب تصرفه به مخروط الشعاع وعليه
والثالث ان المصدق ادراكه شيء في الحواس الظاهرة وليس كذلك فانه لا يحس من
ويتصل الحس الى ادراكها اياها انما هو بان قابلها الحس فوجب ان لا يكون الانسان يبصر
مخروج شيء منه الى المبصر على هيئة صورة المحسوس وتكذيبه عقل الجمهور واعلم ان المحترز
فيما من قول القدماء بان الانطباع انما يكون بالشعاع حصول المرئي في الجليد ان المرئي
بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان يحس الانسان بما هو اكبر من نفسه
اذ لا يحس في الصورة بما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم
على ادراك المحكوم عليه واجيب لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة والعين لما ادرك
عاديا الا بعد ما ابصرناه حيث هو الصواب انهم اراد ان صورة المرئي اذا ارتسمت في
العين فانا نرى الحاسة بها تحيث المنفعة فاحت المرئي الموجود في الخارج عن نفسه
وفي جهته حسب غرفه وهذه الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما الدليل الثالث
فقد تاولوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين المصور بل البصر يتحيل
يتوى على ما يتصف العالم الى كيفية في المصور او الانسان او الجبل فكان كله
نورا او ظلا لما اعلى الى كيفية من الهواء حتى قرأ اسم وفضلا عن هذه الشاهد العظيمة

وان فرض لم يكن هذا جدا عن الصقل فلا يجوز عنده وايضا لو وقف الابصار على اختلاف
المسافة المتوسطة الى حالة ضعيف البصر عن الادراك لكان كلما كانت العين اكثر كان الابصار
اقوى اولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قلت الاستناد فكلما كانت العين
اكثر كانت اقوى تكاثف الادراك اقوى وان لم يقل من اجتماع العينين لو حصل تلك
الحالة لم يكن حصولها لبعض العين اولى من الباقي لان كل واحد منها على سواء وتعين
حصولها لبعض العين لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك
الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها
مع لزوم ان لا يحصل الابصار وقلنا ان يجوز بحثا ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك
العين ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد الشخصي ذلك لانه اذا كان امور
يصح ان يكون كل واحد منها على استقلاله لا مزية لها كانت سابقا على سواه من تلك الامور
من كان واحدا او انه يكون هو العلة المستقلة بجميعها لا واحد منها لان مزية السبق
على سواه مفقود في ذلك الواحد لما يوجد في المجموع على ما مر في بحث الجزء الجسم من ان
عدم كل واحد من العلل الناقصة علة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على سواه
من الاعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لجواز ان يكون المؤثر
ثم يكون بجميعها لا واحد واحد منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في كل
واحد هذا اجتماع العينين بحثا وان قلت الحالة تحصل بجميعها ويكون عند الاستقلال بجميعها
لا واحد واحد منها حتى لزم اجتماع العلل المستقلة لانها اذا نظر بعين مرئي وحصل
تلك الحالة من جميع ذلك الناظر الى خارج يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل ويلزم الابراء
الناظر الى خارج وذلك باطل او يجوز ان يحصل رؤية الناظر الى خارج بكيفية المنعكس
من خط الشعاع عن الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص اخر وباطل بان
رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير انعكاس
كيفية الشعاع فان انعكس الى المرئي بصر وجهه فتشتد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صقيل كالمرآة ثم لا ينعكس منه الى شيء اخر فضعه من ذلك الصقيل كيف شئت مما
خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وضعت
في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا غرو لما الانعكاس
فيتوهم انه براه على الاستقامة كما هو المتبادر فيجب صورة وجهه منطبعة في المرآة
واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة

سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يجب ان صورته غائرة
في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه يخرج من الوجه صورة في الصقيل ثم
مطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين وفرق ذلك بوجوه احدها انه لو انطبع من
الوجه صورة في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الرائي
كما ان الحائط اذا انعكس اليه من الخط الى الشمس فان ذلك الضوء يلزم موضعا واحدا
ولا يختلف عن المقابل بكانت صورة الشيء في المرآة بعينها عن المرآة مع انتقال
الرائي لو انطبعت اما في جسم المرآة لكان يلزم ان تراها في جسمها كما ترى بل الشخص
المتصور في ظاهرها هناك لكانت الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يغرب
عن يغرب منها ويبعد عمن يبعد منها واما في عمقها وهو باطنها اما لانها لو لم تكن
لكانت الصورة المنطبعة في المرآة منطبقة فيها لكانا اذا رأيا الجبل العظيم فيها لا تنطبق
فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول
بان صورة الوجه انما تطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الرائي
وهو موضع يتوهم ان خطوطا تخرج من مركز الجبين ويفصل الى هذا الموضع ثم تنعكس
عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لا تنطبق واحدة الخطوط
على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى هذا الوجه يحل
بانتقال الرائي وعن الثاني بان الذي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح
الصقيل او لكان هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح
الصقيل وانما هي من الات الابصار على ما لقنا في الصورة المنطبعة في البصر وعن
الثالث ان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير
وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض عود
السهمين صورة المرئي فربما يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب
الشعاع ان الجزء وطين الخارجين من العينين ان انتقلا بحيث يصير مجموعهما خطا
واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى شيئين وفيه نظر لان بقي
سهمي الجزء وطين غير مبين فالصواب ان يقال ان وقوع السهمين من المرئي على موضع
واحد رأى واحدا وان تعدد موضع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع
ذهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في العين شيء كاف في ابصاره والا لزم ان
الشيء الواحد يمكن دائما لابد من ادى الصورة من الجبين الى طرفي العينين

فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان قيل ان الابصار
الصورتان من الحديدين الى الملتقى دفعة واحدة لا تعرجا عارض في احدى العينين
رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان في
حسان احدهما على ساق عشرة اذرع والثاني عليها فدراع مثلا وكان الثاني لا يحجب
الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجهنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا
لا ينظران الى غيره فلا يراه واحدا كما هو يرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى
عكسه لو نظرنا الى الابعد وجهنا البصر عليه فلا يراه واحدا كما هو يرى في تلك
الحالة بعينها اثنين فكان السبب في رؤيته الواحد اثنين ما ذكروه من تعرج الحسين
لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لا يلزم ان يكون
العضو الواحد في حالة واحدة واحدا واثنين معا وايضا اولا هذا الذي تقولون عليهم الفيلم لو كان
السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعرج الحسين وتعدد موضعيهما لما امكن
ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السبب
الموجب في حالة واحدة واحدا ومتعددا معا واثانيا والثالث في ان الروح الباصرة جسم
فيمتنع نفاذه في ملتقى العضوين بحيث لا ينعدم عند الضرر الباصر واذا كان المتقدم
والمتاخر خطا واحدا يلزم وقوع الحول في اكثر الناس لان الروح الباصرة
اذا جاوزت الملتقى لم يجد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في بيان
الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك وسمي
بالحس اي لمع الشيء والحواس الباطنة ايضا من هذه الحواس الظاهرة شاهدة
وما يقال من انها مدركة واما تعينه على الادراك والمدركة اما مدركة للصور
اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني
ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والحفظ اما تعينه بالتصرف وهي المتخيلة واما
بالحفظ فاما لحفظ الصور وهي الخيال واما لحفظ المعاني وهي الحافظة فهي ضبط
وجعل الحافظة والمتصرفة بعد كما باعتبار الاعانة على الادراك وآستدل على
وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم بعض الحسيات الظاهرة على البعض كالحكم
بان هذا الاحمر حلو والحاكم من الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حضور
هذين الامرين في الفعل الا بان يرتسم فيهما الماديات على سبيل الاتحاد في الحس الظاهر
لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فادون الاين من قوة غير الحس الظاهر يجمع

بين صور المحسوسات الظاهرة بالمادة فيها من طرق الحواس فهي كالحس لهذه القوة
مدركا بها اليها يجمع فيها الملونات والمسموعات والمذوقات والمشمومات وايضا
لذلك من الحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه
بان الحاكم هو الحس لهذا الاسناد الحكم الى الفوة مجاز واجتماع الاشياء عند الشيء لا
حكما عند كل بارتسامها كما انها اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون ارتسامها
بها وارتسام شيء اخر في الحاكم اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون ارتسامها في الحس
كما اذا حكمت على هذا الشيء بانه غير هذا الشيء فلا حاجة الى فوة بين صور المحسوسات
الظاهرة والاجتماع ايضا لا يمنع ايضا الى فوة اخرى يجمع فيها الكل بل يجري مجرى بعض الحكم
بعضهم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس لم يكن تصديقا عند نيم ما ذكره اذ لو كان الحواس
الظاهرة بادراك بعض من المحسوسات فيتصور حكمه عليها فلا يدين فوة باطنة تدرك المحسوسات
ويحكم بها وثالثها ان هذه القوة الذاكرة صورة خطا مستقيما والشكل الحواس مستقيما
مستديرا وادراك الاشكال فوة غير الحس لانه لو كان الحس هو الحس لكان القطر والشكل ويبقى قطعا على
تقدير الارتسامات البصرية التي لا يمتنع بحيث يشاهد خطا فلم انه لا ارتسام في
البصر عند رؤية المقابل والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطع خطا والشكل دائرة
واعترض بانه يجوز ان يكون اتصال الجسم الارتسامي في الباصرة بان يرتسم المقابل الى فوق
بزاوية الرؤية الاولى الفوة الاولى ارتسام الاول من صورة سقف الثاني فيكون صاحب الثاني
انه يرتسم ان يرى الارض المستوية ذات الجنبة ان اقوى مرتبة وتقطع حواسه الظاهرة بقلة
الفي يرى الشيء لا يعتبر لها في الخارج على سبيل الشاهدة دون الحس فانه يرى
شيئا واحدا صاحب صورة عنده ولا يراها اصوتين حواسه وليس هذه الصورة
في بصره اولا يرتسم هذه الاصوات مقابل بصره ولما كان ادراكها ادراك بان يرتسم من
الخارج لا يرى عند الادراك وايضا لا يكون ايضا عوان الابصار انما هو الحس المشترك ولما
كان الابصار ارتسام الصورة في الحس المشترك لم يجز الحال عند الادراك بان يرد عليه
الصورة من خارج كما هو الغالب ومن ان يرد عليه الصورة من داخل كما في النوم فلا يتم
هذا ان نظر مرايا الرؤية بحيث تنطبع حواسه الظاهرة استدعى التجريد وتعتبر في الحس
المشترك صورة كانت قوية في الخيال وصورة تركيبية من تلك الصور الجزئية على طريقة اشتغال
فيه من الخارج ولما لم يكن يشاهد فيه من داخل لم يحتج بها ومن الصور المنتزعة من
خارج فيجب الانتباه الى هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في التجريد لا من في

والى هذا الوجه اشار بقوله والمرسم ما لا تحس له والوجه المرسم بالاشخاص من القوى
الباطنة الخيال وهي باعتبار تحصيل الصور وتوجيه الحاجة من الحس والى الحفظ من الصور
المحسوسات قبولا عندها وحفظها هما قوتان مختلفتان ولا يلزم منه ان يكون لهما
مبدء من ان الواحد لا يكون مصدرا للاثنين معا . القول هو الحس المشترك . فيه الحفظ
هو الخيال واما اصبع الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشمس مثلا ثم غابت
عنا هو البصر اولا لما حصل التمرين الدائم والصفاء والصدق والقدر وتحرس الحفظ
سيوف بالقبول ومشروط به مشروط مفصل الصفاتي قوة واحدة تسمى هذا الخيال وبان
الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وان الشرع قبل الصور الحفظ
وتصرف في البدن وحفظ قوة الواحد لا يكون مبدأ لامرين مختلفين واجيب بالخيال
وان يقول في هو جسماني يجوز ان يكون قبولا لاجل المادة وحفظه لعين الخيال كما لا يمنع
الشكل مادته بحفظه بصورتها وكيفيتها اعني البرودة فان مبدأ الحس المشترك
للادراكات المختلفة انما هو لاختلاف الجهات اعني طرق الثانية من الحواس الخاصة
ولذا ادراكات الشرع نفسها من جهة فهما الخيال اقول ان هذا الجواب مع جعل
الاستدلال الجواز ان لا يكون الآتي في القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا قولنا
بان القبول والادراك من قبيل الاتصال من الصور واجتماع المقبول والحفظ وانواع الادراكات
في شيء واحد لا يقبح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل آخر وهو ان الصور الحاصلة
في الحس المشترك فيه من قوة الخيال بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو الخيال وفيه ان لا
يحفظ بحيث يحضر اذا في الغائبات وهو الذهول فلولا انها محفوظة في قوة اخرى غير
الحس المشترك لم يكن الحضور والادراك بالبعث الشرع الذهول بعده واجيب ايضا
كذلك ثم من فوق من الشاهد والتخيل لان لا منها حضور صورة المحسوس والحس المشترك
من جهة الحواس الثلاث الفقر وعلم ان تخيل المبصر ابصارا ولا تخيل الذوق ذوقا
وكذا البواقي فلما هذه ارتسام من جهة الحواس الى التخيل من جهة الخيال وقد بانه يجوز ان
يكون المعنى عائدا الى الحضور عند الحواس والنسبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا
في قوة واحدة ومن ذلك المعنى الى الوهم المدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالحس كالعداوة
الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه والمحبة الجزئية التي يدركها الحمل من امها
فتميل اليها فان هذه المعاني لا يدركها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الخاصة
او المراد بالحس ما لا يدرك بالحواس الخاصة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يدرك

من الحواس الخاصة وغير الحس الباطنة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك
حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوى الباطنة لما كان
يكون آلة لادراك انواع الحيوانات الا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واثبات
ذلك بان مدرك هذه المعاني الشخص بجزئيته بالغة فيه فيصح لان الحاكم حقيقة هو المتحرك للجزئي
من الصور والمعاني حاضرا عندها واسطة كل منها بالآلة الخاصة بها ولا يلزم كون نحو الصور
والمعاني في واحدة لكن اشكل هذا لان من هذا فيكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم
وجود العقل لها طفلة هادرين تلك القوى الخاصة هي الوهم كالخيال الحس المشترك ووجه
تغايرهما ان الخيال غير الحفظ والحافظة المعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه مما
مر فتلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها
مع بعض والمتخيلة لها ايضا عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا
اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذا الطعم
له هذه الشمة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون فيحصل
الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون لهذا الطعم وفرع على هذا وجد معاني
تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وفصل الصورة عن الصورة كما في
توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها بعضها الى
بعض او فصلها عنه وتحبس مقرها الدماغ بطون ثلاث اعظمها البطن الاول ثم
واما الثاني كمقدم فيها مرتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن
الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة
في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخرتي هذه القوى اذ لا مدرك هناك من الحواس
فيكون مصادمة الموجودة الى الاختلال النفس الخاص في الاعراض وتحصيرها اما
في صفة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم ي فذهب ارسطو ومن تابعه
اجناسه واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى الى انها ثلاث الكم والكيف والمضاف
ثم الستة التي جعلها ارسطو وانما عدها كل واحد منها كيفا وذهب طائفة اخرى الى انها
الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وتحصيرها الى مقدم
مضاف وموصوف مضمر محذوف لانه لو كان راجعا الى الاعراض على اهل الحصر لعدم
كان الحكم بالانحصار مستفادا من الظاهر والوجه عند الفاعل بوجودها في الخارج والاستدلال
عاملا بقدر وجودها في الذهن واختلاف في الكيف فلا اشكال لها المنسوب في مقدمة

الكيف كما سيأتي [illegible]

من الاجناس فضلا عن ان يكون من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية في

هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها

شاملة للاجناس [illegible]

[illegible]

[illegible]

الطبعي ولا يخفى ما فيه اذ كان وجود الماهية اي اشتماله على مرتبتيه بالاستقلال ضروري
اما الفصل فالكم المتصل فان الوحدة موجود في جميع الاعداد وهو يعرضها وغيره يعرض
الاعداد حيثما اخذ ايضا واما المتوسط كالكم المنفصل فانه داخل الجنس بحيث ان يكون ما بالاشتراك
لان الشيء في المقدار نصف في العدد والعدد مساو له وكذا الكم المتصل فانه لا يعرض
بعرض فيه واحد هو واحد المقدار والعدد لا يعرضه فقد يعرض لها الا بالاضافة
احدهما اعني ان الكم مطلقا هو عرض شامل لجميع افراده من الاعداد والمقادير لا يعرض
بالذات ولما عداه بتوسط بالعرض والجوهر يعرف الكم بانه الجوهر الذي يعرض له ان يعرض
هو عرض يعرض القسمة لذاته وذكر الامام ان الماهية التي يعرض الجوهر بها الكم هي
لان المقدار لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون عرضيا لكمية ورد وذكر في البابين
اعتبر ان يجاب عنه بان المقدار والاستواء عليه يدرك بالضرورة الكم لا بالذات الجوهر وان
بالمسح الكم ثانيا واحدا ثم ان المفهوم في قسما احدا المعروض عن الاخر فيما اكثر من
ذي العقول بهذا المحسوس وهذا المحسوس مستغن عن التعريف واستغنائه عن تعريفه لا يستغني
عن معرفته عليه ولا الحاجة الى تعريفه لاختصاصها المفهوم فالصاحب الموافق لا يدرك القسمة
لا شك وآخرين فيه بعض الفضلاء من الاذهان يصح ان يكون ان الفصل الاشتراك
ان يحصل عروض الكم المتصل ثم قال في الحاشية ان مجرد حصول الفصل في الكم المتصل
حصوله من غير حصول الفصل ولا شك ان الفصل في الكم المتصل جامع للعدد واما اذا اريد
بالفصل اعم من ان يكون عرضيا او غيره فلا يكون عرضيا لكمية مقدار شيء المتصل وهذا
قال الامام ان قول القسمة من عوارض المتصل والمنفصل اما اخذ الفصل من الكم
قول لا يخفى ان يحصل كون هذا الفصل اعم من ان يكون عرضيا او غيره
حاصل الفصل في الكم المتصل واستعمال الشيء الاعم من الاخص
الفرضية ليس من باب ما الاشتراك فلا يصح انما الاخر حصولها للكم المتصل
الفرضية فلنا وفي حينئذ الى الاخر المتصل الفصل لا شك ان ايجادها كون الشيء
ان يعرض فيه شيء فيه المتوسط يحصل لكلها بالفصل وان اريد به الفصل الاول
حاصلا بحيث يكون يفصل فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا الفعل
وعرض في الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عرض له
الى العدد والمقدار بالذات والزمان والكم بالعرض هو ما ارتبط الكم الذاتي حتى كان
اعتبار عدد وهو اما في الكم بالذات كالقسم في العدد والمقدار والزمان والكم بالذات

كالشكل مثلا في المقدار والمال في الجسم واما في الكم بالذات فقد اخذ حيث الفصل
حتى الاخير او ما فيه عليه كاتصال هذه الخرقة بالخرقة او عرضت شيء اعتبار اخر كما في
الشيء والمدة او الفرجة والاتي الزمان مع كونه كم متصل بالذات كم متصل العرض لاتصاله
على الحركة المتصلة على المسافة التي هي كم متصل بالذات وعرض الكم المتصل الكم المتصل الذي
والكم المتصل العرضي لان العدد عرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله وعرض في
القسمين جميعا لا ايضا اي عرض الكم المتصل الذي هو من القسمين وهما الكم المتصل
والمنفصل الكم المتصل الذي هو اول القسمين جميعا اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما متعلق
بالضمير في قوله جميعا راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لا يعرض راجع الى
الفرض هنا المتصل والمنفصل فيعرض الكم المتصل بالذات الكم المتصل بالذات كالزمان
من حيث ان الفصل بالذات متصلا العرض لا استقلال في ذلك التعارض الحادث
العرضي وما اختص في عدم الشك وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضد بما يعرض
الفصل الكم اراد ان يشير الى خاصة الاضافة وهي عدد وجود التضاد واما كان خاصة
اضافة الكم لان يعرفه ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول التضاد في الصفة
الكم دلالة على انتفاء الضد اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط الضد الكم
دلالة على انتفاء ما بان حصول التضاد في الضد عند ان الكم المتصل بعض اقسامه عارض
الخط عارض السطح وهما عارضان الجسم وعرض الى الشيء ضد الضد بهما واما بين
شرط الضد فان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد
حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف فاذا كان التضاد حقيقيا وجب ان يكون
الموضوع الواحد موضوعا واحدا في موضوع الشيء مثلا بالضرورة غير الموضوع الاخر
مثلا كون الشيء من التضاد انما الموضوع القريب الجسم المتعلق بالجسم المتعلق بالسطح الجسم
المتعلق بالخط الخطي لا يكون بين وجهين من الضد ولا بين القوابين غاية الخلاف لا
من جهتين الضد فرضا تضادين بين عدد اخر بين احدهما النسبة الى الاخر وكذا
كل من التضادين هكذا وكذا في الجسم بحيث ان احدا الضدين لا يكون حاصلا
ولا متوسطا له اي ولا ان الضدين بحيث ان خاصة احدهما على موضوع واحد وخاصة
الاخر على موضوع اخر وهذا لا يلائم الاضداد التي بينهما وايضا استدلال الضد من حيث الفصل
المتصل بالبديهة على انتفاء الضد بين الامرين في الصفات بلا بعد على انتفاء
الضد بين جلي اجزاء الجلي او بين حسن الكل من احدهما الخط والسطح والجسم

هذه انواع لا يعرض بعضها لبعض اقول قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي هو الجسم
والسطح الجسم الطبيعي والخط السطح يرد عليه شيء اورد على الاستدلال بالعرض وهو انه
يدل على انها اقسام من انواع واحدة فان ان يتحاد مثلا الجسمين التعليميين المتقابلين في
الصفة بالكم لوارد ان على موضوع واحد نقطا واشرب كما في التخلخل والتكاثف فيصير
وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي بعرض الخط الجسم لا يعرض السطح بتوسط
كالمحدود للمكون فلا مانع للخط والسطح من ان يتحدا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة وصف الجسم
اي المتصلان والضد دون الزيادة وسابقا اي يتصف بمعنى ان الكم يطلق ويوصف بالزيادة
والنقصان اذ بنا هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص وكذا السطح والجسم التعليمي وايضا
والعدد والكم المنفصل جاء يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد
ولما يوصف بالزيادة بالكثرة والقلة فاعلم ما يعرض له من الكم المنفصل يعرض الاقسام
والمعاني وغيرها ولا يوصف الكم بالزيادة والنقصان فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط
او اضعف كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك لانه يتصف من ذلك وانواع الكم المتصل
اثنان وهي الخط والسطح والجسم التعليمي فيكون تعليمية وذلك ان يوجد كل منها لا يتوقف
ان يتصور الحد ارسطو حيث جوهر من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تحيل
الشيء اعني المتصل المتحد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها
كان المتحيل جسما تعليميا فيتم الحد لا يكون في تحديد الاشياء لان البرهان الدال على
الاتحاد في الخارج يدل على تباينها في الذهن لان الاتحاد والمحسوس المتخيل لا يتم الا
في انه حيث يتباينها تحيلها على ما يقال فيما من قولنا الحد له المذكورة في تباين الاشياء
في الاتحاد الشخصي المتخيل ذا كان فيه شيء لا يمكن اذا اتسم تصور المتصل الذي
لا يتباين اتسم الحكم عليه بشيء وجوده لا انا نقول الجسم تصور استدلالا تصور شيء لا
نفس الاشياء هي من جهة كل منها المتصل هو المتخيل لا التصل كذا من قوله تعالى يدرك
الصورة لذي الصورة في الخارج بين الاتم والا لا يكون تخيل الاجسام التعليمية كالمتصل
الصرف ثم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل مرئيا وصورة تحدث في الفوق بتحيله
واذا تحيل السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واحواله كان ذلك المتخيل
سطحا تعليميا وكذا الخطان المتخيل السطح المتحد من السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا
تعليميا واما جنس الاقسام والماخوذة عن هذه الوجوه تعليمية لان العلم التعليمي اعني الرياضي

بحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية لما يتعلق
حال الكيات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهما كانا
يتعلمان في التعليم ورياضة المتعلمين بهما أيضا أيضا وتمييزها على الخلط فانها اعلى
مشتقة منه فيا بيان الشكوك وان كانت مختلفة جمع ما من الاعتبار اي هذه الانواع
الثلثة مختلفة بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط على ان
يمكن ان يوخذ بشرط الاثنين بها اختلاف السطح والخط فانه يمكن ان يوخذ لا بشرط
يمكن ان يوخذ بشرط الاثنين فانه يمكن ان يتخيل مجردا عما عداه ولا
يمكن ان يتخيل مجردا عن جنس الجسم والعرض مجردا عن الامتداد والعمق والعرض
فيه ان يتخيل مجردا عن جنسه ولا يتخيل مجردا عن الامتداد العرضي والعمق فلا
يمكن ان يتخيل السطح في الحد ان يتخيل له امتداد ايضا وان كان قد لا يتخيل في الطول في
العرض والعمق ايضا فيكون التخيل مساويا لا السطح وكذا لا يمكن ان يتخيل الخط لانه
لا يمكن ان يتخيل جنس متحد وجنس امتداد فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي وعمقي
فيكون التخيل على هذا الحد والسطح ايضا مساويا لا الخط وكذا لا يمكن تخيل السطح لا يمكن
ان يتخيل جنس متحد وجنس الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي وايضا
له عمق وان كان قد لا يتخيل فيكون التخيل على هذا الحد ايضا مساويا لا الخط
لا يمكن ان يتخيل السطح والخط والسطح يمكن تصورهما وجدا كل ولا يمكن تجريد عن الجسم
وانه يمكن تصوره ويتخيله ايضا مجردا عن الجسم وذلك لا يمكن تصورا في الجسم لو لم يكن
مرئيا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعن جنسه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
حول جنسه وحد التخيل ايضا مع ذلك ويختلف الجوهرية عما يوخذ في جواب ما هو على
عرضية والتوسط هذا التخيل وانفراد الشاهي في وجدان وتعيين الكم اختلفت
الى تصور جوهر سطح جوهر الجسم التعليمي السطح والخط والزمان والعدد اراد ان
بين جوهر هذه انواع الكم فاقام له دليلا عاما في الجميع لولا وجد لا يوجد كل منها
مختص بنوع منها اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يختلف بحسب
جواب ما هو عند السؤال عن جوهر الانواع اعني الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان
والعدد فيكون هذه الانواع اعني اجناسا لانها كانت جوهرا يختلف معنى الجوهرية
عاين في جواب ما هو هذا السؤال هنا واعتبر جوهر تعليمي بطلان ان الكمي تقوم
عليه وجدان وما ماذكره في مقولات هذه الانواع مما يختلف معنى الجوهرية

ان يكون من قبيل الخواص التي ذهب عليها وجواب ما هو وأما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقته بحسب الشخص فيها فان الشخص قد يتبدل
مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كانت لها مقادير مختلفة من حيث الجهات
التي على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقط تتبادل جميع الخطوط المرسومة
منها الى سطحها واذا كعب كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت تباينت ايضا
بحسب مراتب التطويل مع ان الشخص الشخصي باق بينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليه
انفصال وذلك التبدل ليس منعدما قطعا ولا متحققا بظواهر الشخص كالشكل ان عاقها
جسم آخر وليس جوهرا والا كان جزءا منها وتبدل الشخص بتبدل الصورة انما اكمل انما
جزء فهو عرض صار قبضا في جسم جزئي وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضية
وأعرض عن جهة ان الجسم التعليمي القائم بالشخص واحد لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ممكن بظواهر الشخص فيطرأ عليه انفصال ايضا
ايضا والتبدل ليس صفة على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسم الثلاثة
الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وتبقى بحيث صار منها
الجسم التعليمي وقد يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون امرا موجودا بحسب ماهيته
في الماهية وجميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن المتبدل اذا انتسب الى الشخص الشكل
لا يبقى لحد الماهية مجال واعترض ايضا بانه فرع على الجزء الذي لا يتجزى فانه مع قال
به ويتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير واشكال الجزء من جهة الى جهة تبدل
وضعا وذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجوز هذا الدليل وايضا فالنقطة والخط
ايضا بان في انها ايضا يتبدلان ثم الجسم بعينه ان الكعب مثلا واجعل زاوية
مثلثات فلا شك ان المطوح المسمى والخطوط الاتي عشر التي كانت في الكعب قد
تبدلت الى المطوح المثمن والخطوط الثلث والجسم الطبيعي وما لم يتبدل الجوهر
فالدليل الخاص الطبع فيه ان الطبع انما يجعل الجسم وواسطة الثاني وان هي
لا يكون من مقومات الجسم لان انبات الجسم منتقل الى الاتصال وذلك لكن فيه ان هو
جسما غير متناه ويكون انباته على منتقل الى البرهان ويكون مقوما له فالطبع
الجسم سبب الثاني اذ فان لا يكون مقوما الجسم لان ثابت الشيء بسببه فهو خارج عنه
لا يكون مقوما له ولكن ثبوت الشيء ونحن انما هو بعينه هذا الجزء من ذلك جاء
عن الشيء وانما نقول الكلام في كون الجزء الكل لا في نوعه في نفسه ولا شك ان الجزء انما

الشيء ولو فطع النظر عن جميع ما عداه فلكان ثابتا بالكل بسائر خارج لم يكن كذلك وأعترض
عليه بان مقوم الشيء اما لا يكون ثابتا به بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما
اذا كان متصورا بوجه ما فجوز ان يثبت له مقومات بالبرهان اولا يرى انهم استدلوا
على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها اعتبر وما عرف لك انها متصورة
بوجه ما لا يكون وفيه ان الذاتي لا يكون من مقومات الجسم لانها عبارة عن الخطوط
والاشكال وهو امر هوي ولا يكون هذا الامر موجودا واما الدليل الخاص الخطوط فغير ان
الجسم موجود دون الخطوط ان الكرة الحقيقية موجودة ولا تخطها بالعقل ولا يكون الخط
متوهما له بل يكون عرضا قائما به وأعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم مطلقا
ولا الجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس من مقومات الجسم الذي وجد فيه ومن يستدل
على عرضية الخط والنقطة بالصفات الجسم التعليمي الذي هو عرض فمن العرضية
اولى وتارة على ان هذا الامر عرض من وجوده بما يتحصل كونها جواهر لما مر من عين
استحالة الجزء وما هو في مكان فيكون اعراضا واما الدليل الخاص بالزمان فغير ان
الزمان في مقومه منتقل الى الحركة فانه مقدار لها والمقدار يفتقر في وجوده الى المقدر
والمقدر في وجوده الى العرض عرض واما الدليل الخاص بالعدد فغير ان العدد مقوم
بالوحدات التي هي اعراض والمقوم ما جزء كلها اعراض فيكون عرضا قطعا واما اذا
كان بعض الاجزاء خطوطا عرضا فلا يكون كونه عرضا كالسرعة وتخلف الجوهرية الى
عرضية اشارة الى الدليل العام وقوله والسند الى قوله بعض عرض الجسم التعليمي
في آخره اشارة الى الدليل الخاص وفي كلام المص نقض من جهة ان السند من الجسم
مقدار الجسم التعليمي ولعل الشارح الى مقدار جعل الجزء الكل وثبوت الكرة الحقيقية
مقدار الجبال والحقيقة المعروفة مقدار الزمان والتقويم به بخلاف العدد وليس الاطراف
اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف السطح وهذه
طرف الخط ويستلزم ان الاطراف اعدام لا وجودا والصدر رحمه الله انما ليست
اعداما لكن متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يعتبر بحسبها
لجواز اتصاف الموجود بالعدم لما انها ليست باعدام فترجع منها ان الاطراف يتحقق بها
ماله الاطراف اعني الجسم والجسم وقد صرح ما يعني الجسم عن الاطراف يكون ذوات
اوضاع لا يكون اعداما لا شاره الاشارة الى الجسم واعترض عليه ان الاعدام تحدد
ايضا بانها الحاقات الى هذا النفس واسطة الاشارة الى الاعدام لم يكون الاطراف

كذلك وهما ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فظ فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهة
وهو السطح واذا انتهى السطح باحدى جهتيه فظ يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط
اذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة
ان الجسمين اللذين لا ينفصل شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته او الاجزاء التي
طولا وعرضا لا في كل واحد منهما الاخر لا يكون حدوده الا متحدا في الموجود وحيث
بالوجود اثنتان في الطول والعرض وحده دون العمق والا يلزم ان في العمق كما كون الوجود
بعض ما فرض انه لا يتجزأ فيه وفيه على ان اثبات الخط ملاقي السطحين وانه المنتهى
بلا في الخطين واما انه منتهى الاصطلاح مع نوع من الانحراف فلان السطح يوصف بان
الجسم ينتهي وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي عرض السطح الاضافة الى الجسم وكذا
الحال في الخط والنقطة واستدل ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات
والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند الحيز فلا يخلو اما ان يكون احدهما لا
للاخر الا بوضع فيلزم التداخل او لا بالوضع فيلزم انقسام السطح هنا وكذا الخطان اذا
اذا التقيا عند ملاقي السطحين يلزم التداخل في الملاقات بالاسراء الانقسام
على تقدير الملاقات لا الاسراء كما في الخطان اذا التقيا عند ملاقي الخطين يلزم التداخل
او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات
كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل
انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة
العمق كي يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح متصف بالعظم والصغر من جهة
الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق لا حصة للخط
من العظم والصغر بهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط متصف بالعظم
والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا لانه لا حصة للنقطة من العظم
والصغر جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر
فيمتنع الاتصاف بهما لا امتناع في التداخل والحق ان هذه عدمية ان الجسم
والا فهي عدمية المكدس العوارض الذاتية للكم التي هي جنس الكم المتصل والمنفصل
فان الشيء يوصف بالكم ولا يوصف به غيره كما ذكر مفارقة لهم وانما ذكره هنا ولم
يذكره عند ذكر الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها اعراض الكم المتصل وهي
اعتبار لانه يوصف بها الامور التي في الاعيان لا تعقلها الا في من الاعراض المتنة

الكيف وبرسم مفهوم عرضي يختص حقيقتها الاجناس لا طرق التعريف الاجناس اما الرسم
الرسم الناقصة اولا بتصور خاص وهو ولا فصل لا تتم من الاجناس لا فصل ولم يكن
للكيف خاصة شاملة سوى الوكيف من الجوهر والمقارن للكم ولا عرض النسبة لان التعريف
لان تعريف الشيء بالجنس في العرض والجنس الاجناس العالية ليس منها اجل من البعض
من ذكر الكم والاعراض النسبة الى الكيف خاصة التي هي اجلى وظاهر عرض لا يتعلق لذاته
حسنة ولانه تشبيه الجواهر والكم الاعراض الفسد وجعل النقطة والوحدة من الاعراض دون
الكيف زاد وفي عدم اعتبار الاضافة اعتبارها لاحاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعل
قال اعتبار الاولية عدم البيان حيث يفتقر الاضافة لكن فيه هذا الحصة اولية بل الحصة
المعنى لكن فهم لذاته يفهم هذا ذكره ثم الكيف بتعريف عدمي كما غير محقق وكيف
الاجناس مختصة سواء اتحادا اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات المستعدة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء
ارادات بالنوع من الشيء والانسان فيكون وجهها ان الكيف اما ان يختص الكم اولا
والاول الكيف المختص بالكميات والثاني اما محسوس احدى الحواس الظاهرة اولا والاول
الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نفس الكل وهو الكيف الاستعدادي او كمال وهو الكيفية
النفسانية بقي ان قيل ان الكمال الخارج من القوة الى الفعل الكيفية النفسانية ثم جنس ذلك الكمال
تغير ذوات الاعراض فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة لا يكون
حسيا استعداديا جاز ان يكون كيفية مختصة بذوات الاعراض من الاجسام غاية الامر عدم
ما قال هي لا تستقل فيتعول عليه اولا وثانيا ان الكيف اما ان يدل على وجود النفس في ذلك الكيف
للنفس او الاجسام من حيث انها ذوات الاعراض او لا يدل على وجود النفس الكيف الاول الكيف المختص
بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيف الاستعدادي والثاني الكيفية المحسوسة
لزم ان الاعراض يعني الصور والكيفية المحسوسة لا يجوز ان يكون كيفية هو بها النفس
ولا يكون محسوسة فاعرفت وانما الكيفيات المحسوسة لان الجسم الاجسام الارضية اما الصفات
وانما الات الكيفية المحسوسة ان كانت واحدة كصفرة الذهب وحلاوة السكر سميت حالا
لاتصال الحواس فيها وتنفعل بصورها اي صورها آثار المزاج الحاصل من اتصال الصفات
كما في الكيفيات مثل حلاوة العسل والعنب كما في الباب مثل حرارة النار فان الحرارة
في المزاج وحرارتها لا تابعة للمزاج الكمي الحرارة من حيث هي فيه توجد عند المزاج كما
الطبيعي وهنا سمي قولهم خصها ابقى فيها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة الاردية

ولا انها بذاتها كانت غير راسخة كحسن الجوز وصفرة العين بين انه لا يلزم ان يكون زوالها
شديداً اذ بان يتصل فيها ما يزيل الماء عن الكيفيات الراسخة وتبين على ان الماء منه وقد
هذا القسم فقص من الاسم بل واطلق الثاني عليها تنبيها على نقصه وهو عدم ثباته وسرعة
زواله وهي متابعة للاشكال يعم مع من الاول ان هذه الكيفيات من الاشكال الوان
الاجسام حتى يحيلها الى الجزء الصلب فالاقسام الرجع دون الاقسام العقلي زعموا ان تلك
الاجزاء تخالف الاشكال الاجزاء التي يحيط بها اربع سطوح يكون محدودة الاطراف سوقه
لاشكال الصنوبر تخالف الاجزاء التي يحيط بها ست سطوح يكون خطوط الاطراف مجتمعة
تاوة في المعين يجريها العبرة وكذا الحال في الطعم فان الجزء الذي يقطع العصب في الحنك
صناعة يحس بالسعد فيه هو الحريف والجزء الذي يتصل به شعاع مفرق العصب هو
الابيض والذي يتصل به شعاع جامع للعصب هو الاسود والكيفيات تحصل اختلاط هذين الجزئين
من الشعاع هو الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ان الماء
حرارة لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في الصفوف عقيبه ان ذلك الكلام في الطعم
والروائح والالوان قال لا يلزم ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلم الضروري والاستدلال
على الضروريات عبث لكن الناس انقسموا في القدماء نوعين احدهما ان الاشكال طريقة
اي مدركة للحس الجلد والالوان والطعم والروائح غير مدركة للحس اصلا فالاشكال بمعاينة
واما اصرار الطريقة بما ذكر البتة بل ما بين من الالوان كون الاشكال طريقة في الطعوم هو
الطعوم واما الهيئة الحاصلة من خلطها فيه لا طريقة فان قيل من لا يعلم ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات وقوله ان اختلاف الاشكال هو صفات حاصلة في الحواس والحواس
تلك الطبائع فيه ولا شاء في ان يكون اختلاف الاشكال بعيدا لا ادراك الصفات ولا الالوان
اخر وليس الخارج كيفية محسوسة بل هو نفس الشكل وما ذكرتم من الفرق لا يدل على ثبوت
بان الطبائع الحاصلة في الحواس ليس من الاشكال لان الاشكال طريقة والطبائع الحاصلة
الباقية والذائقة والشامة ليست طريقة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس
جاز وجودها في الاجسام الخارجية وذهب الجواب بمنع الملازمة وعلى تقدير تسليمها ملزمة
ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا يشاهدها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان
هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واجزاؤها متفاوتة والاشكال
ليست متفاوتة وتصريح عبارته ايضا انتفاء التفاوت والمعروف ان الاشكال يجب
هذا المعنى وان اراد بالتفاوت تحقيق معنى الكيفيات انما تكون من الاطراف فيلزم ما ذكره

ان لا يكون الاشكال كيفيات من الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب ان
الاشكال الجزئية تفاوتها وتحقيق ايضا من تلك الكيفيات فيه تفاوت وتحقيق تفاوتها فيلزم ان
من ان ذلك الدليل على تغاير بين الشكل والكيفية وهو غير مفيد هنا لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات
المتوسطة بين الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان تحقيق الاشكال
منه تفاوت تحقيق تفاوتها بان فقط اي ليس في الاجزاء التي تحيط بها اربع سطوح من الاشكال مع الاشكال
الاجزاء التي تحيط بها ست سطوح اعني قوله لا تفاوت فيها لا يحمل على تحقيق الاشكال ولا يحمل على
الكيفيات وبالجملة اعني يحمل على الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الرجع على الاشكال
دون هذه الكيفيات من الاشكال فرضه وهذه الكيفيات ليست بالكيفية كما ذكرنا او توجه
الاول والاحمل الثاني هو هذه الكيفيات دون الاشكال اعني ان هذه الكيفيات متفاوتة والاشكال
ليست متفاوتة كما ذكرنا في الوجه الاول وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للحرارة والبرودة
الثانية التي يدعي وجودها في هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية
المحسوسة قد تحصل دون المزاج كما في الماء بطل المزاج لا يحصل دون الكيفية المحسوسة فيكون
اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل دون الكيفية
المحسوسة فلا يعني المزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تحصل بالنسبة
الى البرودة وتسمى الصفة والى الحرارة فتحصل من فعل الحرارة والبرودة فيكون كيفية
ملموسة فيها اوائل المحسوسات الملموسات سوى الى المحسوسات فيحس احدها على الحرارة
نوع الحيوانات فيجد صوتها عن هذه الحرارة وقد يجد من الحواس الظاهرة كالخواص
الفائقة لان هذه الاربعة كالخلق الفائقة لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان فيها الحيوان
من الاعضاء والاجزاء عن الكيفيات المحسوسة ايضا وقد تقدم ذلك ولذا جعلت هذه
تشرح في هذه الحكمة بينهما ان الرجع جزء الثاني في ان الاجسام المتفاوتة عن كيفية
المحسوسة وتفاوتها والسوقة والخشونة والملاسة عن الكيفيات المحسوسة والحكمة في الثاني الاول
لا تقف على فرضهم هذا لا يكفي لان الجسم خالي عن الكيفية المحسوسة والا لاشتد الحاجة
كيفية فلا يدل كيف الجسم الاخر على اعني وكذلك الدفع بنوع على كيف الرطوبة التي
يطعم في الطعم او اخلاطها التي من اجزائها وايضا لها اثاره الصوت الى الفرق الحاصلة
من تلك الرطوبة عن الكيفية المحسوسة والا لم يحصل الاحساس التام ذلك الطعم في الجسم
بطعم مركب وكذا الشم يدفع على جسم مكيف كيفية في الرائحة ويختلط اجزاء فلا يدل
من تلك الجسم وتفتيش الرائحة كما ذكر وهكذا السمع يدفع على سطحه على الصوت

البدن فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصورة والا لم يحدث فيه بعد الفصل التام والا
فلا حاجة به الى توسط شيء منه عن الكيفيات الموجبة للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
كما ان الموجبات لها في الحسيات لا تعرف كذلك هذه الكيفيات الاربع اولى الموجبات لانها
متحركة او لا بالذات وبعدها اعني الالوان والكم والمتشابهة والزوجية والمكان والوضع
والكيف والنفس حركات خوصطها وهذا معنى قوله البراق نسبا انها وسائل من الى الحسية الثلاث
حركات في الاوسط فقد جاب عنه بانها من الوضع عند بعضهم بالحرارة جاعلة الثلاث
وصفوة المحركات الحرارة والبرودة من الطبع الحسيات عنه ان هذين القسمين فاذكر وهما
خلقها لم يقصد وانما تبعا في قصد اسبابا فاما كما جاء في الاثر ان الحرارة فاذة المثل
المقصود واسطة الخروج ثم ان المركبات لما كانت مركب من اجسام مختلفة الطبائع والحقائق
وكل ما كان الطبع كان اقبل للحصة الخاصة من الحرارة فان الحي اسرع قبولا لذلك من الا
الذي هو اسرع فيه من الاعلى لاجسام اذا عملت الحرارة في المركب بادوا الى المقصود الاطف
اجزائه الالطف دون الكثيفات لا تحمل الاسطوقدسا لم يصنعه الحرارة حتى يعتدل على
فلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها مركب ذلك المركب ثم يحصل من تفرق
تلك المختلفات هذا السحاب المختلفات لان تلك الاجزاء المتفرقة بحسب الطبع الى
بحانبها لان طبايعها تقتضي تحركها الى امكنة الطبيعية والانضمام الى اهلها الكيفية الجنسية
على الفم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصعود بحسب طبايعها صعود الماء
الذي هو الالتام فعب الاجتماع اليها كاجتماع الاجزاء المتجمدة لطبيعة السبق الحرارة
من شانها تفرق المختلفات وجمع المتشابهات وهذا الجمع والتفرق انما يعرضان في المركب الذي
لا يكون بسيطا من الالتام اما الذي يكون بسيطا من جهة الالتام فلا يخلو اما ان يكون
اللطيف الكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول ان تحرك بحسب الحرارة غير
حركة دورية كما في الذهب لان النار لا تعرف فان الالتيام بين اجزائه بحيث لا يمكن
اللطيف الى الصعود بجنب الكثيف الى الانحدار فيحدث حركة دورية كما في النار كما
هو اللطيف يصعد الكثيف لا يستصحب الكثيف كالزيت وان كان الغالب هو الكثيف
فان الحركة فالحرارة تسيل كما في الرصاص او تذيب كما في الحديد وان كان الغالب هو
الكثيف فالحرارة تحدث جوهرة واصنع في تكثيفه الاستعداد باجمال قوة كما هو الاكثر
من الاستعداد بالزيادة انتقاء كالحلق بالكثرة والزيتج ولذلك قيل يرجى الحلق
اشتى الحلق وصنع حصول الصعود وتفريق المختلفات وجمع المتشابهات بالعلاج

كما في كون هذه الاشياء خارجية لان هذه انما تكون عند تحلل الغرائب وانضاج المواد
اعمال الطبيعة الواصلة بخلاف عمل الحلاوة والقوابل وما ذكر وان ان الحرارة تجمع المتشابهات
وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط حتى يحصل منه تفرق المختلفات
من الماء اذا اثرت فيه الحرارة تنشف بلطفه هواء وتحرك بطبعه بحسب الحرارة من الحقيقة
تنطفه ويكون من ذلك الهواء اجزاء لطيفة صغار وصعود بحيث يحصل من ذلك بخار اما الحرارة
تكون بحرقه المختلفات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس وهو جامد المختلفات فانها
اذا اثرت في المركب المخالفة الاجزاء وجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض وتصعد من
الحرارة وجب تسيل الرطوبات الجزء بالبرودة وتجمدها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها
متشابهة لها اضاعا وصاعدا ان اشاره الى ردين زعم ان البرودة تقابل الحرارة بحال
الصعود والكثافة فان البرودة ليست عدم الحرارة انما هو امر بالذات ولا من الصعود كذلك
الى التفاوت وجمعه والتصاعد ويظهر الحرارة على سبيل تحريكه الكثيف في الجنس الحرارة
بلطف اذا اثرت سبب الجوهر الحرارة الحسية في جميع الاجزاء بالتساوي الحرارة المستفادة من الكوكب
كالحرارة الحاصلة من تبريد الشمس الراس وتوجب ساعات كما الحرارة التي يوجبها الحركة
وراجعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة تطبيقه في اعمالها كالهرب والدفع والهضم
وغيره لذلك وتسمى الحرارة الغريزية وانما لطون تسميتها الالهية وهي المساة
بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيه الناس فذهب جالينوس الى ان الحرارة التي في العضو
المستفادة من الحرارة وذلك لان الجزء النادي انما الطبيعة اجزاء الغاية من حصل فيها
كان له الجزء النادي فيه عند الكوكب فجاوز عند الاجزاء فلما بلغ في الكثرة الى حيث يمنعه
ويبطل فساده فالى الحد الوجب عن الطبع الوجب الاعتدال الصحيح على الكوكب فيحصل
ذلك الجزء النادي لذلك الكوكب الاعتدال والقوام الذان يحصل عند ذلك الكوكب
الجزء النادي الذي شانه فعند ما كان هو الحرارة الغريزية واجاب ان تنفع البارد الوارد على
الكوكب المضادة كذلك يدفع ايضا الحار الغريب الوارد على الكوكب لاجل ان الحار الغريب
حاصل من تفرق الكوكب والحرارة الغريزية يدفع ايضا بما فيه الكوكب من الاتصال والحاصل الغريزية
وجهين التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريزية ليس بالجنس بل التفاوت بحسب
الغريزية حيث ان الكوكب وكون السبب ليست كذلك حتى لو توهمت ان الحرارة الغريزية
جزء من الكوكب والحرارة الغريزية حقيقة عند كانت الغريزية عند ذلك بعض اصل الغريزية
الغريزية بعض من الغريزية وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مقارنة بالروح والخضب الباقي

اعظم الحرارة وان هذه الحرارة انما ينصب بها الرطب المنصاف هذا لا انما في العقل والقوى وهذا
كما ان الشمع تذوب في جوار النار فان الحرارات التي تحدث في البدن عند الشراب من حر الجو
الاسطقس الذي حرارته من جنس الحار الذي يتولد من الاخلاط الصاعدة فان المزاج المعتدل
يحدث بانسب بطوله الملائمة بحدث عند حصول ذا استرخت الحامة وانكسر حرارة كيفيتها
حصول الكيف فيع وتقيه وبساطه بجانب الباطنة فيتولد عنه مزاج متوسط يحفظ
المركب حرارة غريزية بها قوام الحيوة وقوله عند العقل وعرق من الحار الغريزي والحار
الاسطقس فتلك الحرارة منبعها الحيوة التي لا تنبع الحرارة الغريزية واستدل ارسطو بان ان
الحرارة الغريزية بانها بالذات لان الحرارة الغريزية ترجع الى الاصل في حرارة الشمس
بعد الصفار وتبقى بعد الموت وحرارة النار ليست كذلك الى في ان حرارة النار عند اذا
يبقى على الفعل كما يحرقها وانما ليست فاذا استعمل على الفعل كما انصبه وان لا يتصدر اسرع الى
في البلاد الحارة على ما ذكرنا في البلاد الباردة الثالث ان الاشياء يحرق من غير الشمس ولا يحرق
الشمس النار وما لحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف
الذوات فالحرارة البدنية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية
لان الحرارة الاسطقسية متى فرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما
تلك فيها استدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية وانبعثت الحرارة بشارق البدن
مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية متى بعدت المفارقة وليس كذلك بل انت بدنك كان
يسرع بيدك من الحرارة وتحرق وتحقق حتى ويمنع انتفاخ عليها وتكاد في وسط الجلد الطبيعي
من الحرارة التي فيه فلحقت استقرارها من الجانب ويحقق ذلك ان العقل هو حركة الاخراج
ان نيل الغرض يتم اجتماعه الرطب بالاربعة الرطبة الى الانفصال فيحرك بالحقيقة من
الهواء يحركه الى الجسم الحار بحيث يحدث ويتولد ويحرك الرطوبة ويسري فيه بحيث
يحصل فيه ويتحقق الخروج اما الى بسائط الاولى فلا يتوقف مزاج اوتي شيء لا يستوفي
بعد القوة اما انفصال الرطوبة او الحرارة الاستمرار فلا يحرك اجزاءه الى الانفصال فثبت
ان الحرارة الاسطقسية موجودة والحرارة الغريزية التي كانت بسبب وجود الحيوة
فان يستولد على طبيعات البدن بتعقب منفرد وثابت هذه الحرارة موجودة في الحيوان
فقط بل موجودة في النبات ايضا لان في الاجزاء الدقيقة في تجويفها يبقى اذا انطفت منها في الحيوة
في النبات من جنس حرارة سلك الا انه لا يظهر في تحت الجمود في الحيوان وآخرا في الملائكة
الحرارة عن غيرها الى الاولية ابرحيث استراق الشفاعي بعضهم هو الجمهور واحد

الحرارة المحسوسة والظاهر انما سبب عنها في نوع ابدنه والعقيم من عبارة المقيس ان الحرارة
يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى جسم آخر غيرها ولا اعرف له وجها فيجوز ان في الحرارة يطلق على
الكيفية الملموسة وعلى الحرارة العنصرية التي هي جوهر الحار على الجوهر الغريزي ايضا وهذا الذي
الكيفيات الملموسة الا ان في جوهر الاول ليس بالذات جنس الفلس بل يطلق من ان معناه ان الحرارة يطلق
على معان اخر غير الكيفية المحسوسة من ان رقي الجسم مثل الكيفية الساعية الحرارة الغريزية
الباقية من الكواكب والحادثة من الحركة في عالم النحل فلا تقبل تخصيص الكيفية المحسوسة من الحار
والرطوبة كيفية ينفعل سهولة الشكل لانه ان الرطب وله معنيان احدهما سهولة الشكل
وان في سهولة الانفصال والاتصال فيجتمع عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول فقال الكيفية
ينفعل سهولة الشكل بشكل الحاوي الغير ويعود بالذات فينبغي ان يكون النار رطبة لخاصة
تعريف الطبيعة ولم يقل في الكتاب ان سهولة الشكل في النار التي بنا بخالطة الهواء
النار الصرفة ليست كذلك والطبيعة يطلق على معنى ان يعود بذاته الى الانفصال وقبول الاتصال الى
اجزاء صغيرة جدا صارت النار عن الاتصال والتفاعل وكون النار الطبيعة الصافية الى
الزائد منه لكنه لا ينفعل فيها الشكل فان الصابونيات شفافة وثابت ثابتة الشكل واورد
عليه ايضا انه ينبغي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه يقبل الانفصال الى الاجزاء
اذا انضم بالماس افادة اشتعالا عن انتشار الهواء بالانتزاع لا بعد التراب استمالا
واجيب بان الاشكال متعين في طبيعة الهواء ولا يكون من الانفصال اما هو من السواد لكن في
كون الهواء ارطب من الماء اشكال ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة
مفسرة بالسهولة المذكورة فيما يتعلق الهواء ان يجد ما في الماء لكنها كما يرى ليست مفسرة بها
التخصيص وكون الكيفية المخصوصة للسهولة المذكورة في الهواء ان يجد ما في الماء ثم قال وقول
الاشتراط في زيادة الحرارة فان الكيفية المخصوصة للسهولة لو لم يكن في الهواء ان يجد ما في الماء
السهولة في الهواء ان يجد ما في الماء فلا زيادة الاشكال يكون في المعنى يكون على الفاعل ايضا
حرارة الهواء اكثر واقوى في ما من جسم الماء اصل السهولة المذكورة والآخر من وجودها باعتبار
الوصف الثاني وهو الاتصال فيعني سهولة انفصال الجسم بغير وسهولة انفصال الجسم واورد عليه
لزم ان يكون ما هو اسرع انفصالا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل واجيب بان
العسل اذا دام انفصالا وانتشر من الماء اسهل انفصالا منه فكيف العسل ارطب من الماء وهو باطل
حتى يلزم ان يكون ما هو اسرع انفصالا في الانفصال ارطب ولا يلزم الانفصال حتى يكون
اكثر رطوبة والسهولة الانفصال فالاولى ان يكون الاسهل انفصالا ارطب بل العسل

اعنى الامر المذكور الامام الرطوبة بذلك المعنى ان خلافه وجوبه فالاشياء انما تكون محسوسة
لان الهواء رطب لانه بهذا المعنى فتحركات الرطوبة محسوسة فتكات رطوبة الهواء التى
ان كان محسوسة فكان الهواء اما محسوسا وكان يجب ان لا يدرك المحسوس فى وجوده ولا يقول
ان الفصل الذى بين السماء والارض خلاء مرفوع واذا امتنعا فكيف المتصلة لهما الا
فالهواء انما يوجد محسوسة وان كان الحس فيه محال ومقول ابن سينا فى فصل الاستفسارات
المشتاق الى انما غير محسوسة وفى كتاب النفس منه انما محسوسة والعلم بان الرطوبة تقبل
قبول الاشكال غير محسوسة ويعنى الاشياء محسوسة وفى ان الرطوبة الغير المائية
لها الدلوفها الجنس وهو عدم البدعاس ما ان يكون سلاوى محسوسة مالا لا
فى الهواء وما اشتهر من ان مطلق الرطب بالمعنى بعده استكا ان هو فى الرطب هذا المعنى وتد
يطلق البدو الرطوبة ايضا الانزال عن سوء مطلق الى ما وجاء الهوسم اخر يسمى
هذا الجسم الاخر لا فى مطلق فى الهواء واحدة لما الاجسام بيتة من شهوة الى
بين لها كيف ينتفى صوبه الشكل الحادى الغريب وهاتين ان الذى الصلاة
الذى كيف ينتفى سوله قبول الشكل الى الحق ويكون ملتى سوام غير بالى يشتق
ولا يشتد الا بصرف بسوله وانما يكون منزل التقريب الرطوبة من اسكه الى
والصلابة ما فيه فيكون ان من الصفات الاستدامة الى الامام فيطلق فى امرين انه من
الكيفيات الملموسة ولما ان ذلك الاول الحرة والملاحة فى الاشياء عبارة عن الحالة
الاجزاء فى ظاهر الجسم بان يكون مصفية بيضا غير والملاحة عبارة عن اجزائها
سراب البيض والى الى والصلابة ولما من الملموسة ايضا لان الذى هو الذى حركة
انما هو بسبب الاول الحركة الحسية فى حقه الى شكل الحقيقة من تحديد ذلك
الحركة الثالث كونه مستدعى الطول وبلغ الامرين والالاف من الى لانه محسوس ان
الصلب والى ليس كذلك واما الثالث فهو سراب الغور والالاف والصلب فامور اربعة
الاول عدم الانتشار وهو عدم ان فى الشكل الى فى الصلب الحجم ما كيل الى الثانى
المقاومة الحسية ولبث صلاة لان الهواء الذى فى الرى انتفع فيه مقاومة الصلابة
فيه وكذا فى الريح الغير مقاومة لحسية الطابع الاستدامة الا انتفاء الرؤية كذلك
الغور والالاف والثقل كيف ينتفى حركة الجسم الى جهة يطلق عليه من الحالة
مطلقا الحجم الثقل وهو الالاف لا الصلب مقاومة فى الكيفيات الملموسة المقومة
مطلقا وانما فى الثقل المطلق كيف ينتفى حركة الجسم الى جهة يطلق عليه من الحالة

ذلك الثقل فقط فيما دامه هو جوابه فى الوزن والخفة المطلقة الكبرى وكيف ينتفى حركة
الجسم الى جهة يطلق عليه من سطح مقعر الافلاك ويطلق فوق القعر والثقل الاضافى
اعتبار فى احدهما كيف ينتفى به الجسم ان يتحرك فى اكثر المسافة الى مركز الجهة
حركة الى المركز كذلك لا يلزم المركز وهذا ناشئ انما فانه يطلق على الارض ويرسب فى الهواء
كيف ينتفى به الجسم ان يتحرك بحيث اذا اقبل الى الارض كانت الارض ابعد الى المركز وكذا
الخفة الاضافى يقال هذا ابعد احدهما كيف ينتفى بها الجسم ان يتحرك فى اكثر المسافة
من المركز والجهة كذلك الى الجهة كذلك لا يلزم الجهة وهذا ناشئ الهواء فانه يرسب فى الماء
على الماء الى فى كيف ينتفى حركة الجسم بحيث اذا اقبل الى الماء كانت ابعد الى الجهة
فى الثقل الاضافى اعتبار لا ولا ينتفى ان يكون ساذ كالى الهواء والهواء اعظم من ساذ كالى
والارض وذلك ما اشهر عند الجمهور ان اكثر فى الخفة الاضافى والاضافى لا ولا ينتفى ان يكون
مكى ذلك ويجوز ساذ كالى الماء والارض اعظم من ساذ كالى الهواء والهواء ايضا
وبين ذلك بان من مرض من الماء ابعد الاحكام الغير حتى وطبعه يحرك الى ان يصل
الى مركز الماء يكون من علم ساذ كالى ان والهواء وان يفرض بحيث يكون انما
مقعر الفلك الغير نهاية فيها يحرك الى ان يصل بها بقعر الهواء مقعر يحرك ايضا
لان الماء من كانت فيه الجسم الذى ساذ كالى الى والارض مع ساذ كالى الى
الصاعد يحرك فى اكثر الماء مقعر من اكثر الجهة والاعلاء ان يحرك من الهواء فى مركز
الجسم يحتمل وطبعه يحرك الى ان يصل مقعر الهواء يكون فيه علم ساذ كالى فيه من
والماء وان يحرك الهواء بحيث يكون مقعر الجسم تحت كرى الماء تحت كرى الى والارض يحرك
وطبعها يحرك الى ان يصل مقعر يحرك فى الماء مقعر يحرك ايضا الماء مقعر يحرك
فيه ايضا الكرى من ساذ كالى الى والهواء اعم ما ذكر من الى الصعب الماء يحرك فى مركز
الجسم فى المركز والجهة والاجسام فيقال فى الجواب انا نفرض ان الماء بحيث يكون مقعر
الجهة فيما مع تحرك الى ان يصل مقعر الارض فيتحرك فى ساذ كالى
والهواء والماء وان فرض ما بحيث يكون مركز الجسم مع ما فانه اخر تحرك الى مقعر
مقعر الهواء تحرك الى ان يصل مركز الجسم ساذ كالى الى والهواء
خفيفا الثقل ان ازيد ولا يصير اشد الى الماء والهواء مع الماء اما الماء

سبب مستقل للحركة اقتضا تجويز عدم وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع واعتبار الصعود
من السبب مشترك بين الميل والارادة لا يدفعه في الحركة الارادية لان الحركة الارادية
في السفلي والصعود وفي الحركة الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك الجهات على الوجه
ان يصدر عن تلك القوة شيء من تلك المراتب الاشياء مطاوعة في مراتب متفاوتة في
السفلي والصعود ايضا يتعين كل واحد من هذه المراتب صدوره منه من الحركة
وذلك الامر هو البرزخ ايضا الحركة الطبيعية والقاسرة لان الحركة الارادية حادثة
بمستقل مغير من الحركة بحسب الارادة المرسلة على اختيار ما يلائمه لذلك الحركة من الحركة
الارادية وآخر من عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة والطبيعة
او القاسر الموجبها على السفلي فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر
بل هناك امر آخر متوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر
ويستند اشتداده وضعفه الى امور تختلف اما غير خارجة كقوة الطبيعة ولا وضعها
واما خارجة كقوة المعاون والمعوق وبعد الاجسام لا يستند الى الطبيعة او القاسر
وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل فليس المقصود مما ذكر
اثبات وجود الميل لانه من بين محققين ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الجسم
المتحرك في الهواء يحس بمدافعة وقوة بانه انما ينتهي نزول الحجر الى المنتهى بميل الحركة
في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا دخل لذلك واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاختيارية وكذا في الحركات الصعود والكسور وانه في الحركة الكسرية لا وجود الميل
حال السكون لا ينافي كونه آلة منضمة للحركة فان من احس الميل حال السكون بعد الصعود
كونه مستعدا للحركة ومحتملا استعداد بين ان المستعد المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا
في جسم واحد والمراد الميل المختص بالذات الى جهة مخصوصة فان الميل اذا
كان امرا ذاتيا والامر عرضيا لا ثابتا في اجسامها سواء كان الجسم امرا خارجيا
حينئذ كما في الصعب يحركه الى جهة حركة الصعب والى خلافها ايضا وكذا الامر الجامع
الميل ذاتيا اذا كان الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا
كان الى جهة غير محددة فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو الذي يحرك الحركة فلو اجتمعا
تخالفا بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى جهة اخرى يجوز ان يكون الجسم الواحد
حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو محال بالضرورة اقول وفيه بحث لان السبب
القريب وان يختص عن الاول لكن شرط وجود مع جواز ان يكون هناك ان مانع مختلف

يمنع كل منهما الآخر عن التحرك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين فيجوز اجتماع الميلين في جسم
بان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مختصا بالذات الحركة الى جهتين مختلفتين وانه لا يمكن
حركة الجسم اقول الحد المبين الذاتي يكون مستفادا من الماهية اشارة اليه الف فلا
غير اجزاء الجسم الذات الحركة في المختلفتين وبناء الاشياء اشتراك اللفظ الذاتي بل المعنى الكلي
جسما دون يكون مستفيدا الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الارادية
والقسرية دون حركة الكيف وارادة الفناء والنقاء والسعادة واذا كان الى جهتين متقابلتين
كان جهتا تضاد حقيقي ولما كانت الجهات المختلفة اخص من الميل المطلق فمن احدها
الميل الثابت وهو الثقل والآخر الميل الذي اعدده هو الخفة واما القسري والنفساني فمجتمعان
عند اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا والحق ان الاجتماع بين الطبيعي من الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد ولا يتصور من واحد ولا يتصور من واحد
كالحجر المرمي الى فوق فان في مبدأ الجهة الفوق وفي ذلك الزمان بلا الجهة السفلى اجتماعا
لم يختلفا في الشدة والبطء الجريان الرجحان الجهة الفوق بسبب وجود الآخر هذا الاشكال
لا يكون باعتبار الفاعل لانه يتحد فيهما ولا باعتبار معاون خارجي لان الاول لا يحتاج
ولا باقتضاء ماهية والحق والمختص ان الاسباب في الجهة القسرية وآخر من عند الامام الرازي
بان الطبيعة مدافعة الحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لا ينافي سارية في الجسم
نفسه بانتفاء عند الحركة القسرية ايضا واستقبال بوجه آخر وهو ان الحقيقة الوجدانية
متساويان في النوع متفقان في الوسط فمن هو جسما كل واحد منهما فلا حد وقال بعضه
مذهب الآخر وشرح ذلك المعارف بعض المدافعة فانما غير موجودة في ثلث الحقيقة وهذه الماهية
اصلا وليس ايضا فيه الجاذب فلذا لم يتصور الجذب فلا لم يعتبر يجوز فيه مانعا الفعل الا
فاذن فتحصل مما قيل منه هلا غير المدافعة ولا شك الذي فيه كل واحد منهما عين الحركة
عن المدافع لا منفي الاختلاف الحاصلة الى جهة وبدافعها لما منعها عن الحركة وفي تلك الجهة
فثبت وجود في مستقل الدفع الى جهة مخصوصة وليس في ذلك نفس الطبيعة لانها غير الحركة الطبيعية
ومقاصد الحادث لتحركه اما هو الميل الى جهة مخصوصة الحادث ولا الجهة لانه وجود
وقاعدة وجب ان يكون الجسم القابل الحركة القسرية لا يبعد من مساس في ذاته
سرعة الى طبيعة الوقف ايضا وضرورة البرهان انه لا يجوز ان يقع الجسم القابل الحركة القسرية
فيها وهي حركة الجسم في الهواء وحركة الجسم عدم العائق وان ظاهر الحادث بان الملائمة
انما يمنع من حيث استحقاق الحقيقة عدم المعارض الى ضرورة انه لا يقبل فيه لا طبيعة ولا تعصب

بانه ما في زمان وهو يتحرك جسما اخر فيه بل ومعاوقه ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان
ولكن جسم الت فيه بل اصغر من الجبل المفروض او لا وقت الى الجبل المفروض او لا كشيء
عديم الجبل المذكور في الجبل المفروض ولا يتكون في مثل زمان عديم المعاوق تجربة
مثل ما نفرضها وهي حركتا متوسطين ذو عاق وغير ذو عاق وقد ذكر في بحث الماء
ما هو انه فيتوجه هنا المقام بالاتزيد عليه من النفس والا يدرك طبائع الجسم اراد
عليه وقد اصرح صبي المكلفين هو حجر يقوع تحت بقدر الجبال فان كون جسم جبل
ويكون له تحت كل منه اضداد وهما في تحلل عنا رها يعني ان الاضداد اذا
كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متحدة وبين النفس يعني حين طابعتهم الشكل
من جنس الاضداد وهو الاضداد بالنسبة الى جنسه المحض واخرون منهم جعلوه تابعا يعني عند
طايفة اخرى نعم الشكل من جنس الاضداد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فلو اراد
انضمام اجزائه كان اشكل ومنه لا تدم ومفارق قسم الاضداد الى اضداد لانه وهو
اضداد الثقل في جنسه المحض واضداد الخفيف في جنسه العدو والى اضداد مفارق وهو
الاضداد في المركبين من اضداد الثقل في جنسه العدو واضداد الخفيف في جنسه الثقل
الاضداد الثقل لا غير لان الاضداد عرض وكل عرض يحتاج الى محل والاشياء حلول
في محل كان الاضداد محتاج الى محل واحد لا غير وهو محدود بانه يعني ان الاضداد يجب
يجب دواعيا يتولد يجب صوارفا فيكون صادرا عن يجب فيتولد منه شيئا يعني
لا يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة
قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بتوسط شرط اقسام الاول ما يتولد عنه
لذاته من غير شرط كالاكوان فانها تتولد عن الاضداد بلا واسطة وشرط والثاني ما
يتولد عنه لذاته من شرط كالاصوات فانها تتولد عن الاضداد بلا واسطة لكن بشرط
والثالث ما يتولد عنه لا لذاته بل بواسطة كالالام فانه يتولد عن الاضداد لكن لا من حيث انه من
المتقابلين المتولد عنه ومنها يعني في البصريات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة
البصريات مطلقا يعني سواء كان اولا في الذات او ثانيا بالعرض ومنها اي البصريات ما
التي جعلت بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاظلال والجسم والقرب والبعد والوضع
والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفافية
والكثافة والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف ومنها امور راجعة الى الادراك
فالترتيب راجع تحت الوضع والتفريق كالكتابة وغيرها واختلاف الترتيب والشكل

والاستقامة والاعوجاج والتحدب والتقعر ومنها الشكل والقدر والكثرة والعدد والتجمع
والتكاثر والتفاوت تحت الشكل والحركة والسكون والطلاقة والسيولة والتلطف والخشونة
والخشونة والبصر يدرك الرطوبة من السيلان والسيولة من الماء ولما المدركات البصر اولا
في الذات عند الجمهور هي اللون والضوء وهذا اعني البصريات الذات عند الجمهور والذي
صدر من الكيفيات المحسوسة ومن عرف ومن اعتقد فيها يعني معنى البصر ولا في الذات وان كان
في ذلك كالاضداد ومنهم من سلك ترجم ان المدرك من البصريات اولا في الذات هو الاضواء
بصاره على اجسام بعضه وتوقف ابصاره بعضه على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون
توقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون بصرا اولا وكل بصرا طرفان اي كل اللون
والضوء طرفان اما طرفا اللون الباصر والمرآة لا سوى وما طرفا الضوء الضوء فما الضوء
الاضعف والضوء الاقوى وهو الشمس او الى الحق حقيقة منه عن بطلان قول من يقول ان الالوان
التي من الالوان اصلا والبصر انما يحصل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة الضعيفة
لا في الهواء وذلك لما قد ترى ان من اجزاء ساتر مضيء جدا ليس بضعيف عن يرد في الموضع
يتبين عليه لون من تلك الاجزاء هواء واشفه فايضة من الاجسام الغليظة وبعد من تلك
الاشعة من سطوح بعضها الى بعض من الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه
من الشعاع الذي هو عرض من الماء والشمس ذاهب الى جدا وغير مستبرى هذا الشعاع
كانه لون باهر فاذا اي الضوء الشعاع المتراكم على ذلك الاجزاء غلظ اجزاء الصرف في الشمس
تشبه تجمع بعضه حتى لا الحمرة فيها موجود في الخارج لانه ليس ايضا تكون الباصرة
تقبلها لا تحققها وكذا الحار في الزجاج المدوف اعني هذا الذي من الشمع ومن الماء
الباصر فيه خواص الجسم من الاجزاء المايعة والطوابع في الشمع ومن الماء ما على فرض
اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدوف لان اجزاء بسبب حيلة لا يتصور بعضه
ملاصقة بعضها حتى واصل واصر من ذلك موضع الزجاج الكثير ما يرى ذلك
الموضع ابيض جسما اما لا شعاع كونه ابيض من صدوف الزجاج فيه لا يتصور فيه تعقد
الاجزاء ولا ما يرى والمراد لا يتبين حصوله جزء منها والمراد جنس جزء الذي اصل بعضه
عن بعض والضوء في حق تمييزه في الالوان جنس بسبب خلاف الشفيف وتقاوم مخالطة
الهواء ومنهم من قال الذي يوجب الرؤية يحصل كيفية باعتبار الهواء يعني ان الذي
الى الجسم وضرب في عاقه خرج منه الهواء وبين شعاعه كالخفاق الهواء حتى يجد الضوء في
سطح مبتدى السطوح نظر مضيء الهواء سواد وابيض الثياب الثبت ـ لنا في الاسود

ذلك على ان الكاتب يوصف بقبول السواد وتتم من في الباض واجتماع السواد فكما ان الباض مع
السواد لا يشبع واجتماع الباض يقبل بحدا الالوان كلها بخلاف السواد فانه لا يقبل بحيث
يكون عاريا عنه مزوجة فاني القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الابن مع البياض
وانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والحسي لا وما ان زوال سبب الاول ولزوم الثاني
وانه انما سبب حصول الباض ما سوى الباض الذي فيه فلا يلزم عوارضه وان اريد القول
الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة على تاكيدات تحققه وفي يكون تحديد اسم
وكونها مجلد قلصورة المكونة بالاسباب المكونة لا يافي تحققها بسبب تحرك الشيء لا
ثبت في اختلاط الهواء بالمنفث ـ ظهور الباض وتكاثفه في الباض بحيث من
هذا الوجه كما في البيض المشوي فانه يصير ابيض مع ان الماء لم يحدث فيه تحلولا وهو
اذا خرجت الهواء عنه ولذا صار اصل وكما في الثوب المبيض من الغبرة فانه يكون ابيض
فيه الهواء ثم حتى لعض ثم يصير حتى على الحل وغاية الاتصاف ثم يخرج الهواء ويبقى فيه
طبع فيه الفتور سالم في تصفيته ثم خلط الماء الى ان فانه يتفقد ذلك المخلوط ويبقى غاية الاتصاف
كالدين الرقيب ثم يحدث عنه الابيضاض كما لا يحدث الاصفرار ولا في الجوع ثم يصل الى
ولا يبعد لعض والتفتيل مع ان تصرف الاجزاء وما اخذ الهواء فيه اقصى ما استراق
الشفاف حصول الباض من غير اختلاط الهواء المعنى المثبت ان اصدقها اختلاف طرق الاجزاء
من الباض الى السواد حيث يكون من الباض تارة الى الفرع ثم الى العودة ثم السواد تارة الى الجمرة
ثم الفحم ثم السواد تارة الى الخضرة ثم الشيب ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنه
الالوان فانه لم يكن الاسود وباض ولا حقيقة الباض الا من لطف الفعل الاجزاء
لم يكن في تركيب السواد والباض الا الاصل في طرق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا
بالشدة والضعف فانهما اشكال الجمرة والخضرة ويعود الى من الالوان فانه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاف الثبات المظلم والبرد لا يشكل بالجزء ويجب ان لا يشكل من الاسم
والاحمر الاحقاب من الاجزاء الثقاف وجب ان لا يشكل الباض ولا الاصل الوصف
على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من المواد والباض من الجوهر لا
على ان سبب الباض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في المقام
نظر لجواز ان يتم تركيب السواد والباض مختلفا كان اصلهما على الجملة بخلاف وان
يشكل السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم يشكل عند الانفراد وهو فاسد السواد
والباض المتفاوتان بمعنى طرفا الالوان السواد والباض وهما متضادان ضدا وجنسا

لانما تراه ان على مذهب واحد مع اشتراك اجنسهما وعلى غاية الخلاف بينهما وتوهم ان
السواد والباض يجتمعا جنسا جامعا يجمعهما اجناسهما الذي لا يلزم اجتماع السواد و
الباض في شيء اجتماعا لا يتم اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا
يبقى كل واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها الجواب اما الاول فلانه لو بقي كل واحد
منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية الباض اذ الجزء والباض
الصرافة الى يكون حاله عند الجمع كما كان عنده في زمان الانفراد
واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية الباض ان كان الباقي على صرافته
هو الباض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم
اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته شيء لم يجتمع مع الاخر واما الثالث
فلانه يلزم ان لا يكون في شيء منهما وجود الباض من الوجود لو اخذ متوسط جنسهما
واستوى عنده بانه لا يلزم من عدم بقائهما على صرافته التي كانت عليه
عند الحس حالة الانفراد اختفاء في نفسه وجواز ان يكونا موجودين معا
مركب منهما لون اخر متوسط جنسهما ويكون الدرك الحس ذلك اللون
المركب دون كل واحد منهما او الحس بهما ويتوقف اللون على الباقي
نفسه في الادراك لا في الوجود بمعنى ان الضوء شرط رؤية اللون لا
شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما
يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في
الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة متلون لان يحصل
فيه عند حصول الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في
الظلمة من ذلك اما لعدمه في نفسه او لوجوده العائق عن رؤيته وهو
الظلمة اذ لا عائق هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة عبارة
عما عند عن الابصار فاني الحالس في غار مظلم يرى جماعة في
خارج الغار واذا اقتدوا بما ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها
وهو الضوء المحيط بالمرئي فالسؤال ابن الهيثم اذا امرنا جسما ملونا
لون مخصوص كالباض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه باض
ضعيف ثم اذا وقع ضوء قوي يرى فيه باض شديد واذا وقع عليه
ضوء اقوى يرى فيه باض اشد وهكذا الى ان تنتهي الشفافية

في الشدة والضعف تخالفه بالحقيقة يوجد كل نوع منه من مراتب الضوء
ناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك
المراتب فيحس من ذلك انه لا مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون
المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان
كلها واما ما يحس من ذلك وما نفس منه من تلك لاحتمال ان
يكون ان اثر اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند اشتمالها ليس
لاشتمالها بل لامر اخر يحصل لها وايضا يجوز ان يكون للون طبيعة
غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة في
الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحس عليكم بما ذكرنا
واعترض عليه بان التفاوت في الاثر المذكور ليس الا في اجلاء
اللون الواحد بالضوء عن الحس بحسب مراتب الضوء وان اللون لكان
ثابتا فيه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا
كان اثباته وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الاثبات والظهور
فيحصل من تبدل الاثبات من تبدل الاثبات وايضا ان الواصل الى
الحس الشرك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء
شديد وكان المجموع الواصل اليه في الثاني مشتد الضوء فيه اوضح
وابين من المجموع الواصل في الاول فيوهم ان اللون في الثاني اشد منه
في الاول فمن اذا تأمل في ذلك اجاب بانه اللون عن الضوء بينهما وعلم
ان اللون فيهما واحد والمخالف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان دخول الجسم الشفاف مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه
ان اراد بالمشروطية المتوقف عليه وان اراد الجهة الاعم
من غير كان على انه منتقض بوجود الضوء فان الكون كما يتوقف
اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران جسما
في تغايرهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض
والاسود اذا وقع عليه الضوء الشمس عند الحس بوجود شيء على سطحه
احدهما هو مغاير للضوء الاخر بحسب الاول ونعلم ابيض

الى ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون وهو من ظهور اللون فقال ان الحد
ليس على سطح الجسم الا اللون بياض او سواد وقد ظهر لحس وقال الظهور الظاهر هو الضوء
والخفاء الخفي هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتبا فظهر مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الضوء الحس من مراتب الظهور ثم ما هو بعيد
ما هو اكثر ظهورا وهم انهما كيفيتان بدنيتان ولعلهما وليس الامر كذلك بل هما كيفية
زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع الليل مثل البراجي
مضيء في الظلمة ولا يرى مضيئا وفي السراج ثم السراج يرى مضيئا ولا يرى مضيئا
في ضوء الشمس ثم القمر يرى مضيئا اشد ولا يرى مضيئا في ضوء الشمس وما هو الا لان
الحس المضيء في الظلمة وكان للامع الليل قدرا من الظهور فان ذلك الظهور كيفية
زائدة عليه فانه اذا بقي بنور السراج وظهر الى اللامع لم يزد لها ان ذلك الضوء الوجودي
الكلام في السراج والقمر فحصل الاضواء هذه الاشياء ليست الا الظهور والوجود الحس
كان ولما ليس الاحساس الواحد عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره
قال الامام لا نسلم ان يكون لما ذكرته تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكان ذلك
يدل على ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان الباعث هو الوارد عنه كان في الضوء كما
في مبتدأ وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء
البدني في الظهور هما عن الحس فالمميز ما ثبت الحس واما ان الضوء والما اذا كان
ظله وقع عليه ضوء يرى مضيئا غير ظله فلا يكون الضوء ظهور اللون قال الشارح
والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف القابل
للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا يباينه الاضعف منه وهو المراد من قوله
المتباينان نوعا ويكون تفسير الكلام قابلان للشدة والضعف ويكون من كل منهما
الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع يباين الاضعف
بان الوارد مثلا الشديد يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما
او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في الوارد بل في امر خارج عنه
فعلما ان التفاوت في الوارد لا غير الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف
واعترض عليه بان الوارد شيء خارج عن ماهيتها لما عرفهم من ان الضوء بالتشكيك
من عوارض ماهيات عديدة من الافراد واستدلوا عليه بحسب الاول وهو ان
الى الحزبيات على الوارد فان جميع الحزبيات متساوية في ان يختصها ضوء خاص

الاعتبر بحق الهيئة وذاتياتها ويتصور ارتفاع الهيئة وذاتياتها وان الهيئة وذاتياتها
مقدم عليها ذهنا فلا يكون الهيئة وذاتياتها الهيئة التي هي مقدم او اولى او
ومتقدم بعض الجزئيات على البعض في الوجود لا يستغني عنه عليه الهيئة فان نسبة الهيئة
الى الجزئي المتقدم عليها في الوجود كنسبتها الى الجزئي المتأخر في الوجود فلا يكون الهيئة
وذاتياتها مستولية على الجزئيات بالتشكك بل المتولي بالتشكك من العوارض واقرب
عليه ان هذا الدليل مبني على حدية في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان
تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات
ذهنا فلا يكون الامر الخارجي المنسوب الى بعض الجزئيات اقدم واولى واشد فلا يصح
استلزام تساوي الجزئيات في هذه الحيثيات التشكك في الامر الخارجي كما في المتن
مشتركا والجواب هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي يتحقق التفاوت
حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الهيئة لم يحقق التفاوت فيها
وكانت في الكل على السواء وان كانت داخلا فيها لم يحقق اشتراك الاضعف فيها
لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت
من ذاتيات الضوء لم يكن ما في الضوء ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الهيئة
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا معقولا بالتشكك والا
للزم الضعف لان الضوء الزائد اما داخل في مفهوم العارض وهيئته فلا اشتراك
للضعيف فيه واما خارج داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا
الخصوصية التي توجد في الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن
في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء فيجب بانه داخل
هيئة المعروض الاشد وان لم يدخل في هيئة العارض ولا في هيئة المعروض الاضعف
ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول هذا
مبني على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الهيئة وذلك انه كما جاز التفاوت في
العوارض باعتبار امر خارج عنها داخل في مفهوم بعض المعروضات ولا يكون في الهيئة
باعتبار امر خارج عنها داخل في مفهوم بعض الافراد فيكون النور تمام هيئة الانوار
اوجبها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن هيئة النور داخلا في
هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوضيح المنع ان الامر ان الضوء الزائد اذا كان
خارجا عن الهيئة كانت الهيئة في الكل على السواء بما يلزم ولم يكن ولا شك ان من جنس

الهيئة ان تحقق لا يصير تكونه داخلا في هيئة المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي
في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت محالا وانما الفرق لكونه من جنس العارض وذاتيا
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبالتي الشمع وحرارته اذا رتبت الاذاتية من جنس
وحرارته ولا يتصور مثل ذلك في الهيئة وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد
الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت
لزم عدم تفاوتهما من المحسوسات في افراده سواء كان عارضا او ذاتيا وهو معنى التشكك
وان لم يكن مانعا لم يلزم الدليل على امتناع تفاوت الهيئة وذاتياتها ومن ههنا ذهب جمع الى
التشكك مطلقا فكما بالدليل المذكور ويجوز صحة التشكك والتفاوت في الهيئة
وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر بتفاوت
في الهيئة الحقيقية وانما في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول
من جنس الخط وان لم يكن داخلا في هيئته وان ادعى التفرقة بينهما اذا كان كذلك الفرق
الخارج عن المعنى المشترك داخلا في هيئته الاشد دون الاضعف اذا كان داخلا في مجرد هيئته
لم يكن بين البابين مع ان الدليل المذكور لا يتم ح واجيب الهيئة لجواز ان يكون ما يختلف
المعنى خارجا عنه داخلا في هيئة بعض افراده وحينئذ له ان الزيادة التي في احد
على حد من منزه او ضعف بين سند في محل احدهما كما في الآخر او تحصيل
للكلي الاخر وضعف لجواز ان يكون كل منهما صنفا مع الاخر في الهيئة ولو كان الثاني
اي الصوتية يحصل بحد المحسوس وهم بعض الحكماء ان الصوت اصلا يحصل
من الصوت ويحصل المستفيض تشكلا بانه يتحرك الذات وكل متحرك الذات يحصل لها الكيفية
فقد وافقوا في الذات لان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل والصوت الحاصل من مكان الى آخر كما
يشاهد في السراج المتحول من محل الى محل ويتحرك بالهواء الى غيره وكل ذلك محال
والجواب المنع لكل ذلك حدوث الصوت مقابل المتن ومقابل الجسم الكثيف المتحرك
لحدوث الصوت فيه والحركة وهم وسبب التوهم لما في الاول فهو ان حدوث الصوت في
الجسم القابل لما كان مستقيما بالجسم القابل يجوز انه احدث من القابل الى القابل وتمام
من ان لو كان متحدا الواسطة في وسط الماء فهو مدفوع بان حركة الصوت الى الجسم بحيث
لا يتصور بها فساد الصوت وانما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم القابل لما كان باصابة
وتحاذاته اي بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل اخر زال الصوت عن الاول وحصل
في ذلك الاخر فانه يتبعه في الحركة ويبقى من الجسم الاول الى الجسم الاخر وانما في الثالث

لان الصوت لما كان يحدث في مقابلة المستقيم والذنب كما يحدث في مقابلة المحنى الذي كان
المستقيم شرطا في حدوث الصوت بمقابلة فانه شرط الا وحركة الصوت من المستقيم في
مقابلته والصوت الحاصل بتحريك مستقيم بحال صاحبه مع انه ليس جسم الانسان فان اصل
انه لا حركة له اصلا بل هو في موضع يحدث في موضع اخر على حد تجدد الحادثات كما في
حوالي الماء يدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا حقه في تحريك
بالبصر لكان سائر الجسم الذي محيط به وكان الانسان اذا استدار والمحيط به
مرئيا لا يبصر حدود ذلك فان الحس كما كان الذي استدار فانه يدرك اختلافا في شعر
هذا الوجه اشار بقوله فحص عند الحس فان الاستدارة الاختلاف واعرض عن ان
الحال من الرائي والمرئي انما يتم الرؤية اذا كان شفافا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا
كان مشفا فلا فان صفة الدور والرفاع بين ما خلفها ظهرا وانكشافا ولذلك يستعمل
الطاعون في الشيء من قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لكن كثيفا
لشدة الاحساس لما عنه لان الحس يحل به كما كان كثيرا الاشتمال به الرؤية فتحل الاجسام
باوراء اولا ترى ان تلك الصخرة اذا غلظت جدا وجبت لا محالة استتارا في الاشتمال
الرؤية منها انما هي لا يرى الضعيفة لاجتماعها الى جسم الروح الباصرة عن ان يرى فيه
ودون الغيوم في سحاب طاعن رؤية ما وراءها الى ان كان جسما تحركا لاستحالة
الجهات مختلفة مرئية انما ليست بالمنسوبة الا ردة الى الجسم والحركة بالجسم انما
الى العلو والسفل وجانبها من فيه ان الشرق الحلت من الانس اثر بعد الاجسام
في الجهة وحركة الصوت من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها ما لا يتقل فيها ان يقع
اذا وقع في البيت الكوم الى الماء وقت واحد صير البيت مثلا ولا شك انه يحتج
من البيت جسم والا فلا تحرك الشد ولا وجه له واما عدد الشد وهو غير ممكن لان المعروض
ان لا شد هنا غير اسود ماء ولا اصغر ايضا جسم والا لم يكن جوا جسم بين
شد لاحدها بالمتقدم مع عرض ليس الا وهو الصوت فثبت ان الصوت جسم
الجو من حصول شد في الجسم القابل لمحله وهو الصوت فان ذاتي وهو الصوت بالصوت
كالشمس عين ضيا وقد يعبر عن الصوت وهو الصوت وهو الصوت بالصوت
قال تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والصوت قد اذا نور والمرئي
ضرا له وهو الحاصل من تماس الصوتين كقولنا جبل الصوت وهو ذو ضياء في الشمس من تماس
الاجسام من تماس الصوتين كقولنا وجه الارض حال الاضطراب وعقب الرب والصوت

الحركة تقلب البيت ذا الكوم
ماء الكوم الى الماء وقت واحد
الى ... والحركة
الجسم ... محل

ان كان معلولا من تماس الهواء المنتقل فيبس فلا والطلبة عدم ملكته فانما عدم الصوت من تماس
الهواء بعضا لا انما كيف وجود على مذهب البعض الخارج الشركة الخاصة لمن اصاب من هواء القاء
وذلك القطع بعدم الصوت في الحال المانع من الاصطدام ان يكون محيطا الرأي والرئي
بينا وبانع ذلك بانه ليس المانع من حاجة الصوت المرئي شرط الرؤية وهو مشف في الغاية
يبقى ان نبقى عن الرؤية هو الطلبة المحيطة الرئي لا الطلبة المحيطة الرائي ولا الطلبة
مطلقا وليس ذلك ايضا وما يقع شرط الرؤية هو الصوت المحيط الرئي لا الصوت المحيط الرائي
الرئي مسلم فيما اذا كان في ذات الشيء انما عن الابصار لا ما يكون ما فيه الشرط وما يستدل انما
اذا نفذ ما خلف الجسم عن النور من غير انتقاف صفة اخرى اليه لم يكن حال الاصوات الطالبة
عليها امر محسوس والهواء وليس هنا امر محسوس الا ترى اذا قضينا البيت فان حالكما
حتى هنا في الطلبة البعيدة ولا شك انا لا نرى في حال القضيتين شيئا في جوف البيت في هذه الحالة
ان لا ترى شيئا فتحيل انه في كيفية كالهواء وكذا الحال في تقدم الطلبة او الحس بالشك
ايضا وهو مذهب صاحب المعالي وحصول الطلبات والنور فان الحصول لا يكون الا موجودا واجب المنع
من الجامع كما تصير موجود يحصل العدم الخارج العين الخاص وانما المدعى الحصول لنفس هو العدم
الدرجة الثانية في بيان الحاصلة من الخاصة من الفتح المدول للتفريع او الضم وشرط
بين ان الكيفيات الحرفية الاصوات وهي تتبين تحدث في الهواء حسب الفتح المدول الحروف
موسوم حسب اسمائها الذي هو تفريق هيئة بشرط مقارنة المفروع المتابع والتفريع
كما في فتح الاستعظام الاول بخلاف الظلم لعدم الحدوث والراد بالفتح حالة نسبة فتح الالة
تحدث بعدم صدم صدم مع سكون بين سكون وانما جعل الفتح مسافرا بالصوت لانه يحصل
واذا انتهى فتح ما يحدث الصوت مستمرا فتح الهواء الخارج من الحلق والالات الصوت
وتنتهي باقطاعه وكذا الحال في ضم الطبق فان اذا اسكن اعظم لا مطاوع فتح الهواء
خرج الاعظم الدوران لا يبيت الاعلى والسد ما تطب بالخفض على ان الدوران هيئة
بنام اما وجوده لانه يعيد فتح الهواء اليد ولا صوت هنا الدوران اما عدمه لان ما ذكرنا
يدل على عدم الصوت في بعض صورة عدم الفتح لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجب بان
بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الناجية بعيد الجنس يكون الصوت معلولا
الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في الجزء من الهواء الصوت متماس في جميع الحدس الصلب
ينتهي عند الفتح الذي هو الفتح ذهابا وانما كان الصوت والقطع سببين لفتح الهواء بسبب
الحالة التي يكون الجسم القارع او الفاعل الحاصل ويقاوم الهواء المنقطع عاوده من

البعض الاول الخاصة فانها تحدث
الصوت ... من هواء
معين ... الخاص

والا لفظ مطلقا ... من الفتح
... من ... محل ...

الهواء فيمنع هناك القرع وهكذا تصادم الاجزاء ويقرع الجسم الذي يتحرك الى هواء الاجفان والقرع
يقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء فيقل ولما لم يجد هاهنا سبب الصوت
ابتداء حتى يكون القرع والوصول الى الاذن سببا للاصغاء لا يوجد حتى عندنا على ان القرع
ومرور العلم لا يوجد كذلك بان يلاحق كل منهما سبب الصوت لا يدل على ان وجود ان
القرع ان كان ايضا مضعفا سبب الصوت الزماني وان كان من باب الصوت وهو القرع والعلم
الاجنبي سببا له فيحصل الاتي سبب الزماني لانه متى كان الصوت وجد لا يجوز ان يكون
اوجدا اخر منها اذ لا يجوز ان يكون الزماني موجودا في الان في الخارج بعد حصول الاصغاء
يبقى ان يكون الصوت الاصوات الحاصلة في جامع الصماخ بمعنى ان الصوت يحدث في الهواء
الخارج عن الصماخ ضعيفا ويتصل بسمعه من ان القرع الذي من القرع او الصلم اذا وصل الى
الجاور الصماخ حدث في هذا الهواء سبب قوة الصوت ولا يبعد ان يكون القرع
عند ما حدث وحده من الصوت او البعد لان الصوت يصوت عند وصول الى الهواء
الصماخ والاذن بطيئا اذا حدث الصوت يصوت عند وصول الى الهواء
كان قريب او بعيد لانى يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء القرع يحس بما وبين
من البعيد لاجل ان الهواء القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة التي
ادرك فقرع الاولى ادركت الجهة التي هي خلاف الاذن التي سمعه ولم يكن ذلك لان السامع
عند يتخيل ان الصوت يجيء من جهة سمعه دون البعيد ويعرف انه حادث من القلع
ان الهواء القرع لا يصل الى البعيد الا بعد الاصغاء من البعيد والصماخ الذي في الرأس
والصوت القريب والبعيد لم يتميز من البعيد القوي والقريب الضعيف في الصوت من الصوت
الصماخ لذا الهواء الواقع لا يحدث عنه ولا اصغاء الى الصوت الذي في واقعه لانه لا يكون
لهما سمعه فلا يتصور هذا في حق من سمعه اعاب الصنة ولا يحصل بين الصوت ولا اصغاء
لان الذي الصوت فلا يحدث عند التصادم والسمع هذا العلم وفرق بين الصوت الذي يكون
الجنس الى حدوثه اهوال الاذن الاول وهو حصول الصورة عند الهواء الذي
يحدث الصوت عنها بحيث يكون من ملاحظتها من غير علم اورا الصحيح لكونها عضو يلقى
من الشاهد الحسان يحدث الصورة من وجه وبقاها من وجه فان قيل الحسان يكون
المتعلقات ولا يتصور في الماهي من حيثها اعني الجوهر اجيب بان الحسان هنا انما يكون
من الهيئة التي يعتبر في الشخص من الاتصال بالجزء والجوهر لا يعني الجوهر جزء لعقلي لا الشخص
مقتضيات الصورة من الجزء والعرض من حيث انها اعني حدوث الصورة بما ذكرناه ان الهواء

اصلا وهو بسبب المعنى انما يكون في ادراك المزاد وهم من وجود في ادراك الصورة وهو بالمعنى
ثان من شان مكانهم وهم يلاحظ من ادراكهم انما يعرفون انه في الاذن الجزء ان الى
سمعه لا يتعدى اما ما ذهب الى ان الحس الباصر يتعدى الى الشعاع الصوت والفرق بين
الاضافة فيما هو ذهب الباطل عن الكلمات الوجود وتعين ان الشعاع عن عالم الجسم
ما يحس به تشبيه بعالم الغيب وهو على الشرع بصر الغيب وما بعدها على الغيب
كتاب سكنا الاتصال والاصغاء من هذه الكلية وهو ملاحظة حلال اوجه الى نفس
الشيء على كل الحس بعد كل حد وتعيين بين خبره الكاذب وكل علم مشترك في ادراك
كل وجود كالى انما هو بين عن حده ولا اصغاء تعالى الاصغاء حسب ما كان في الشيء
والاصغاء ويلزم في النفس حلقا اعم من ان يكون جزيا او غير جازم حلقا وغير حلقا
ثابتا وغير ثابت وهذا ولا شعور وفي الاصغاء الحس اعني الجزء الذي من ان
العلم يتم اليه والى التحريف فيما لم يعلم ولا اعتقاد في الحس والخصوص بحسب حلقا لان
الاعتقاد الحس الذي خص من العلم وفي طلب الحس الذي اعم من العلم ويصدق على الحس
واهل المركب والتقدير خلافا لهم وهذا الكلام يحل الان المتاعب ان يكون قوة
الاعتقاد عند الاصغاء من في الحس والخصوص في العلم بين واحد ليس كذلك لان الاعتقاد
بالحق الاول انما يكون الصوت الذي في الجسم والعلم بالحس الذي يكون خص
اذا اريد ما هو منتم الى الاخر والنفس اقسام الان يكون السمع من وجه يتصور النفس
العلم الى ان عند المعنى الاول يتم منه المتعلق وبعض ضيق كما اعتبر
ان يتعلق احدهما بحسب حد ينبغي لا يتعجب عن الشيء حسب وهو بر الاصغاء
وان وجد بان يتم اعتبار بحيث واسع هذا الحد واذا جاز وان جاء عليه حاجة الاصغاء
والاعتقاد المعنى الذي في ذلك الادراك المتعلق الذي الاجاب في القرب والبعد في
الصوت والنفس انما يختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل يا ذكر من
سماع الصوت لا يتوقف على وصولها الى الصماخ لان الفرس الجهات والقرب والبعد
الاصوات ان يحرك اتباعكن اذا اوركت الاصوات واحكمت البعد في مكان الجهة في القرب
القرب لكن وصول هذا الذي الصوت الى الناس شرط الاحساس بالاصوات
حيث السمع وذلك حسب الشرط اذ وجد ان سماع الصوت انما يحصل اولا يتبع الهواء القرع
لتحريف القرع وذلك بعض من الاصوات في زمان اطول لكن يحدث ادراك الصوت العام الهواء
الواقع للصماخ لا يحصل الا الشعر الجهة القرب والبعد وذلك انما يحصل تبع الامر الاول

وردت شيء باقي منه في الهواء الذي هو في الآلة التي منه ورد في الصماخ وقال الآلي يصل الهواء
يدعيا هواء تدرج جزيئات الصوت الذي يجده عند الصماخ وهذا القدر لا يصدر ادراك
الجهة ثم الاصرة تلك تبيع تامدا فيادا وادراكا من الذي يصل الينا الى الاذن فاذا فيبس حتى
سدا ورده فاذا كان الذي منه في جهة الورد كان الجب بنقطع ويحتى مع جزيئات الورد
وبالجزء من جهة اجتمعت وتصور ورده وقد يبقى من فيه اجزاء وضعفها وازالة من
الاذن الشهيد على السماء باسم يرتد العين الاخرى باقي من ولذلك لا يحرق في الجهة فالاثر
الواصل الى مؤاخاة الجوهر وادى الى الذي هي اقرب الى ويحرق من كلامي وجلبه لو تماما
حتى حكمت ذراع وهذا الاحتراز فاذا اجتمعا لا عرضا قريبا احدهما وبعد الاخرى
هذا يحرق باجزاء وهذا الفام وقد بقي منه بحث واجبا ان لا يقع من الذي وصل الينا
ولكن منه السمع هو الصوت وصح جنسه من الجهة فان غير مدركة بالسمع صلا واذا لم يكن الجهة
مدركة لم يكن كون الصوت مصلا في تلك الجهة مدركا له فيقول ان يكون مدركة الصوت الذي في تلك
الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة لا من حيث انه صوت فقط وهذا القدر ادراك السمع لا يختص
باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجب ان الصوت اذا ادرك في
حيث عم انه في تلك الجهة وان لم يكن تلك الجهة ولا كون الصوت مصلا فيها مدركا بالسمع
بالذوق الحلاوة او شم الرائحة مع جسم انما يجد وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات
جائزة اذ الصوت لو جب ادراك الجهة الصوت من ان الصوت غير قائم الاجزاء في الجو
ولا يكون بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه في وجود الجزء الثاني من الجزء
والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا ما لا اجزاء لثبات حروف الكلام
التي يتكلم بها بانه حال التكلم بها جزء منه ساعة ما يحتمل في الوجود ويستديم سماعها الى
او على جميع الجهات الكلية الترتيب فيها وهما لا ان نقطا او على ترتيب معين فيرجع الامر
عند بان حدوث حرف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون مقابلها الحرة مع
سماعها في الجهة على هذه الهيئة فلا يرجع الامر على ان الحروف ليست اجزاء الصوت بل هي من
عوارضه الخارجة اذ قد يوجد صوت ولا حروف فالاثنين من عدم بقاء الحروف عدم
بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاقة بانه ان كان الاجزاء لها في الحروف بعينها يجب ان يكون
فيما وراء بعضهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان من الصوت بعد الى صماخه الهواء الذي
الصوت جسم تعاقبه الى من كان بعيدا عنه فيسمع فلان الصوت بعينه مدفوع بان سمع الصوت
مع سمع الحروب لا يجب الخصمة فان كل هو من تلك الاجزاء يتولد منه نوع اخر من صوت

في الهواء يتصل به اخر وهو الصدا فالهواء المتموج الحاصل للصوت اذا صادم جسما كثيفا
او جدارا بحيث يتموج هذا الهواء المتموج الى الخلف بحيث يخالف هيئة التموج الاول حدوث
صوت اخر هو الصدا وحينئذ لا يكون مجرد ما يسمعه احدهما من عرض الصوت بل منها
خبر الصوت عن صوت اخر ما له في الجهة والشكل تبرا في السمع والحروف هيئات التي تحدث
عند التموج وذلك الصوت المعروض عند عرض وتموج الهواء وهو في الهيئة عند حدوث وبعده
المتموج عند الهيئة الجهة والشكل اي الزوية والتعدي اي الزوية والجيب اجزاء عدما فان كلا منهما صوت بعد
صوت عن صوت اخر غير كاف في السمع لكن الصوت يمكن ان يكون بحيث يحدث والشكل مرورة وحتى
الخبر في السمع ليس ان يكون ما ان يصل الى ان يصل الى النفس في نفس السمع بان يكون
وبعدها بقاء خلاف الشد عن وتسميتها بما فيه يختلف مع اختلاف السمع والمشكل الان
في الفرق من الجهة والشكل من الصوت حيث يجب الاولان خبرا في السمع دون
الاخر تجدد ما لا تحصيلات لو صات حروف ما يعني في جوف الهواء الى
وفي هيئة والورد اليا اذا كانت ساكنة متولدة من اشياء ما فيها من الحركات الجهة فهي
اقسام بحاسة الهواء والفم والكفر فيها والصامتة وهي ما يعرف الحروف المتلوة والصامت قد يكون
متحركة ومن دون كذلك بخلاف الصوت فانه لا يكون الا ساكنا مع كون الحركة ما فيها من جهة كما
عرفت فالالف لا تكون الا مصوتا لا ساكنا مع حركته مع وجوب كون الحركة ان يقدر حركته
والفتحة اسم دالة على هذه الاشتراك العقلي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون ساكنا
كما عرفت وقد يكون صامتا ان يكون متحركا او ساكنا بحركة ما يتبدل من جهة ما فانه او مخالفة
الوقت او بالعرض بمعنى ان الحروف ما يحاذيه لا اختلاف بينها خذ لها ولا صوامت المسماة بالحركة
والسكون كالباء من الساكن او الصامت مع واحد من الحركة او مخالفة اما بالذات وعكسه كالباء
والميم فانها متحققان بالحقيقة من كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلين او مختلفين او متحد
كالباء من الواو كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والمتحرك غير
فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان في الصادق وحكم هذا الكلام باعتبار الذات والحقيقة
محسوسا بين الناس كلام هو مجتمع والموضع حروف ولو لم يكن ضرورة
انما يهتم به وضرام عند عدم جميع اقسام كلام مؤلف من هذه الحروف ولا
يعقل كلام غيره فان الاشارة كلام العقل وهو المؤلف من هذه الحروف وجزء من
التمام بالغرض الذي هو حاله الكلام المنطق كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مقابل الصدر والارادة والكراهة والصدا

المشهور والمعتزلة تقولون ذلك وقد تقدم القول فيما اذا صدر من المتكلم خبر فهناك انه اما
احدها العبارة الصادرة عنه والثاني على طريق النسبة او اثباتها بين طرفي الخبر والثالث
تلك النسبة او المتضامن الواقع والاخبار لها كلاما حقيقيا انما هو من الاول واذا صدقت
ارادتي فهناك شيئان احدهما الصادر عنه والثاني ارادة او كراهة خاصة متعلقة
بالمقصود به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا انما هو الامر
وعلى هذا في ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة
كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي وابن الناعم
فانه لما اعتقد ثبوت كلام نفسي قديم ولما لم يجد في المصنف الاصلي من الكلام هو الدلالة على
في الخبر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فالمعنى اسم الدال على المدلول ومصدر فيما يجيء على الدال
من صدرها الى فاعلها الجوع اسم لمن الحالة والاشاعرة يدعون ان نسبة لفظ الخبر
الى الامر فيما يعد بفضل الكلام ومقابل العلم وان الكلام قد يخبر عما لا يعلم ولا يعلم خلافه او يشك فيه
وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بالامر بكذا لمصلحة اولئك
يطيعه ام لا وكما اعتقد من غريب عجيب فيما نفاه ذلك وهو ان لا يعقل الارادة
المطلقة عند عدم علم بالمراد واعترض عليه بان الوجود في هذا نفس سيما الخبر والمصنف
الا الطلب مما اصلا كالارادة فظاهر ان ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا لا الامر اما
فيقال المعنى النفسي الذي هو غير الكراهة لانه قد يعني الرجل عما لا يكرهه وزوجته
في صورة الاختبار والاعتذار بعد ترجيح بانه ليس هناك المعنى النفسي وصفة قد اولى
فيقال ان معقول المعنى النفسي الذي يجوز انه قام بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلم هو ارادة الخبر على حصول في النفس مطابقة لها المطلوب الاستدلال
لما صدر من ما عن السنة في مقابلة من الكيفيات المحسوسة ضروب المضروبات من حصولها
اعني الطعوم السبعة فسنة لان الطعم لا يخلو من ما عن هو الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما ومن ما عن هو الكيف او اللطافة او الغلظ وما اختلف اقسام الفاعل
في اقسام القابل حصل اقسام فسيه نفس الطعوم عبارة الحرارة ان رطبت في اللطافة
حدث الحرارة وفي الكيف حدث المرارة وفي الغلظ حدث الملوحة والبرودة ان رطبت
في اللطافة حدث الحموضة وفي الكيف حدث العفوصة وفي الغلظ حدث القبض
الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان رطبت في اللطافة حدث الحرجية وفي الكيف
حدث الحلاوة وفي الغلظ حدث التفاهة وهي هي يومئذ اصدها ان الكون لطعم حقيقة

بالنقد هذا المعنى نسبي متجاوز الثاني ان لا يكون له طعم في الحرج يكون له طعم في المتقدم
لنوع الانتهاء من اجزاء الاجزاء لا يخلو منه شيء من بقايا الطعام فلا يحس منه طعم ثم اذا اتصل
في تقدم الاجزاء الطعم احس منه طعم كالنحاس والحديد فيه هي البرودة في الطعوم دون الاول
واعترض عليه بان الحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة جميعا وانما الحرارة
المتوسطة بين طرفي الحرارة والبرودة وكذا بين طرفي الكثافة والقطافة فيكون بحارا ويكون
كل واحد من تلك المراتب قابلا لفاعل الطعم بسيط على حدة فلا يحس عند الطعوم البسيطة
محصورة مصدرا من السنة والمنزه وايضا الخبار والفرج والحلة البيضاء من شبه طعم لا
تركيب فيه وليس من السنة المذكورة وايضا الاختلاف بالسنة والضعف ان اعني الاختلاف
الوعي ومنع الطعوم غير محصور فان المنتقى كالنبق والعفوصة وما واحدا ان الاختلاف
هنا الا بالشدة والضعف بين الفاعل كالسنى يتحرى ما هو الذي يصير والمصير جنس فيما هو
يجلب سعادتها الاثنين يتبادر الى الذهن ما هو الذي يصير مدرا وليس مدرا وليس مدرا الضرب السنة
على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا اشارة يجب عليه الظن بها لئن بات الحصر
قد اوضحنا عن الدلائل الا ان معنى الحصر وكون كتبه الحدود مناسبا وما اوتيتم
الضرب لها سلك الوجوه فما الحرارة بفعل كيف غير ملائمة في الاجسام التي يدركها الحس
الضرب وما عرفت من ان الحرارة ليست تفرق بالاتصال ان الضرب بعد الغير ملائمة للاجسام
كانت الكيفية الحادثة من الحرارة غير ملائمة فيحصل في الفاء والتعب كيفية غير ملائمة
الغاية هي الحرارة فانما انتصر الجسم والبرد هي الملائمة لشدة القاعدة وكون الضرب عليها
فان الفاء اذا كان فيها الحرارة مقاومة شديدة وسبب عن الضرب محصوص مع اجزاء
الحرارة وبعوث الضرب عليها لان الحرارة الحجر اشد اثرا من الكيف ارجحا اقوى ملاحظة
الكيفية الحادثة مع في قابلة البدن عن الملائمة ويحصل الحرارة في الفاء في الطعم كيفية غير ملائمة
الا انها تكون في عدم الملاءمة دون ما ذكر لها هي الحرارة وضرب الضرب صغير الكيفية الحادثة
فان الفاء اذا كان فيها الحرارة والحرارة ولا سيما من الضرب فيه يخص في جنس مخصوص
انما يراعى اجتماع الحرارة ويكون الضرب صغيرا لا بد ان يكون الكيفية الحادثة مع عدم
الملاءمة وان تكون دون الحرارة في عدم الملاءمة ويحصل الحرارة في الفاء المتوسطة وهي
الحرارة وحدوده في عدم [illegible] مقاومة الحرارة اقوى من مقاومة الكيفية والكثير
من مقاومة الطعم فيكون الضرب صغيرا متوسطا من الطعم والكسر فلا يكون الكيفية الحادثة
في الحرارة اضعف من الحرارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرارة فلان الحرارة كيفية

بين كيفية الحرارة والحرارة يميل الملموس الى الحرارة من الى الحرارة اعنى يكون طعم الملح بارد
قريبا من الحرارة بحيث يتوهم انه من ذات حرارة من الحرارة بحيث يقول انه حرارة وحقيقة اذا
اخذ الطبيب الرماد الرديء خلط الماء والملح حصل الملوحة وهذا يدل على ان سبب حدوث الملوحة
مخالطة رطوبة مائية لاجزاء الطعم او صعبة اجزاء ارضية محترقة بالنار من الطعم الطعم
اعتدال الماء الاجزاء الارضية او الرمد اعرف ومن هذا السبب يتولد الاملاح وتصير المياه
ملحا وتجتمع الملح من الرماد والغلي والتوده وغيرها لك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى الماء
الماء منى يصفى ملحا او يترك حتى يتعقد ملحا وتبرده بعض الحرارة كيفية غير ملائمة لان
ثانى الكيف الذي لا يلائمه الاجسام ايضا تكون عدم ملائمة اذ من عدم ملائمة الغريب
ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التعديل اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة
بتوسط الكيف لان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة وحيث مراتب الكيف في البرودة
وانتصف بعض البرودة في الفاعل الكيف معروضة لانه يضاعف الكيف اعنى ان الكيف مع
البرودة عن البرودة ويقاومها تجمع اجزاء البرودة وتوقفه بل اجزاء عظمها وكثفها
بل تضاعفها بحيث فيه الصعوبة التي يتعب من الرائحة في المنافرة وتعمل البرودة في الفاعل
اللطيف معروضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة حيث في اجزائه وكثفها اقوى من
في الفاعل الكثيف بحيث فيه كيفية تكون عدم ملائمة اقوى من عدم ملائمة الصعوبة
المعروضة ولان معروضة بحيث من قبل البرودة في اللطيف فان الغرض بعض البرودة
كلما ازداد ثباته ولطافته واعتدل اجزاء الاجسام الغير الصعوبة وتعمل البرودة
في الفاعل الكثيف لا يتضاعف عدم ملائمة دون الصعوبة وتعمل الصعوبة لان كثافة البرودة
في الفاعل اقوى من كثافتها في الكثيف اقوى من كثافتها في اللطيف ولان من حيث من
عدم ملائمة من دون التعيين وكونه في عدم الملائمة دون الصعوبة ظاهر واما كونه في
دون البرودة فلان الصعوبة ليس الى الفاعل وظاهر ما حيث هذا الجسم عند تعرضه
والفاعل بعض ظاهره فقط فلا يكون الصعوبة عند في تلك الفاعل والعدل الذي هو بين الحرارة
والبرودة بعض ملائما وذلك لانه لا يعرف تعريفا مستقيما ولا كيفية لعدم كثافة في الفاعل
فلا بين بين طعم ملائم في الفاعل الكيف الحلاوة وذلك لكون التباين بين الفاعل
الكيف والفاعل المتوسط بحيث اجزاء الفاعل وتفرقها اثر الملائما بعد اعرض من الكيف
البلغمي بحيث هنالك كيفية في الملائمة اعنى الحلاوة الى الاثر الصعوبة ملائمة للاجزاء
المتساوية والتفاوتها عند الغرض الذائقة في اللطيف الصعبة لقلة في الفاعل

من الفاعل الكثيف والفاعل المتوسط فيتحقق اجزاء الفاعل فيه فيحصل
من الفاعل الكثيف ما يحصل منه كيفية ضعيفة ملائمة الى الصعوبة
وفي الفاعل المتوسط اقل من ذلك لمرونة الكثيف واكثر من ذلك
في اللطيف بحيث ان يصير هناك كيفية ملائمة لا محالة فيها ضعف من
الملائمة وان قوى من الصعوبة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في الفاعل
لضعفها والجسم الحاوي لا يتضرر فيه من سبب الطاقة والكيفية
فلا يحس هذه الكيفية لعدم تاثيرها الى عن المستدل في الفاعل
لا مساعدة ولا كيفية فلا يحس بذلك الطعم احسن بخلاف الحرارة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاقه تضعف بسبب الفاعل وتوزيعه
بالتاثير وان لا يحس الصعوبة فيحس فيه الصعوبة دون الملائمة وقد ذكروا
ان اعلى طعوم الحرارة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى من الحلو
من المرة ثم الحلو كما ان من مكسور مرة بارد ولما عرفت من سبب
حدوث الملوحة وبيان ايضا عن حدوث الملوحة عن الحرارة في الحرارة
ان البرودة والتي المراحض من الملح الماكول وابرد الصعوبة
ثم الغضض ثم الحموضة وفي الفواكه التي تحمر حموضة ولا عفوصة
سببه البرودة والعفوصة وقد علمت ان الشرع انت ان غضض
الى الحموضة ثم حصل في الحلاوة والحامض في كان اقل برد من الغضض
لانه في الاصل الكثير بمرة واحدة عفوصة سبب الطاقة وبرهانها
ان الكيف اقوى على التحلل لا يدل على ان يحس من الرجوع ان يكون ذلك الطعم
عفوصة وجعل لطافة وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم
البسيطة وتركيبها طعوم لانه يظهر ذلك اما بحسب المركب من الطعام
قوات الطعوم وسببه مخالفة المستطاب في لا يحصر في عدد فاذا
تركب احس من الطعوم بطعوم واحد مركب من تلك البسائط وما
يسمى تركيب بسبب المتضاد للطعوم المحدودة فانه اذا اجتمع بسائط
كثير على جسم واحد فتحصل في مزاجه من البسائط حصل فيه
تركيب منها ولا يبعد ان يكون من التركيب الكثير من الطعوم
غير محصورة فتحدث الطعوم مركبة فيما يحسب تلك الحدود من الطعوم

منقوله وكيفية الحموضة
الفعلية ربما كان الحموض
تاثيره في الفاعل الصعب
م

نيحدث م

الحركة حالة اسم يعبر به نحو الشاهد الحركة من مزاج وصحة وسقم
الخصوص وهو الوجود الحركة من طبيعة وسرعة كما في الشيء
من الطعم الحركة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب
الحلاوة والحرافة كما في الفص المطبوخ وكالمركب من الرائحة والحلاوة
والفص كالبادنجان ومنها الشهوات ولا اسما لانواعها
من جهة الموافقة والمخالفة بل لكل واحدة اسم
مشتق بحسب ذلك بحسب الاشخاص فان للاشخاص
ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم عليه باعتبار ما يقارنه من قسم
كالسكرة وداعية حاضرة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة
الى محله كما في راحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة
من طرق الفيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الانفعالية
اي التي من جنس الاستعداد لانها تعرف باستعداد شيء نحو
الانفعال اي تحمل القبول اثر بسهولة او عسر وهو يعني قسمين
كالرخاوة والصلابة يسمى اللاقوة او استعداد شيء نحو الانفعال
اي التحرك منه بطرق الانفعال كالحراجة والصلابة والشرارة
لعارضها الى هو الاستعداد الشديد نحو الصعود كالصعوبة وليس
بشيء لان الصعوبة تعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة
والثاني القوة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية
والثالث كون الاعضاء بحيث يتيسر عضوا فعلها وهو في الحقيقة
من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يجب قسم ثالث
فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القبول
للانفعال والانفعال التي يصح عنهما اصل القبول
الذي نسبة اليهما على السواء فكون قسما ثالثا فلا يمتنع
كون الشيء قابلا لاخر انه بحيث يمكن ويصلح بان يحصل
فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصف به
ذلك الشيء ثم انه قد يعرض فيه امور متفاوتة بحسب ذلك

والقوة بالنسبة الى الفاعل قريبا وبعيدا فتلك الامور هي المسماة
الاستعدادات فاعس القبول من باب الامكان الذاتي
وبراب المتعلقة لقرب القبول وصيرورة من باب الاستعدادات
يكون القوة المشتركة لرجحان حصوله في الاستعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
مرجحا للانفعال وهما نقيضان متباينان في الغاية
كان الاستعدادات متوسط منها توسطا معنويا يقرب
بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فيظن بالوهم
من ان المتوسط جهة لبث حقيقة ولا محالة فيكون
اطلاقه خطأ من حيث الثبوت والقابلية حاله او ملكة
النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات القابلية اي
المختصة بذوات الانفس الحيوانية بحيث انها يكون من
بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا
يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب
وغيره ثم الكيفية القابلية ان كانت راسخة
حيث ملكة وان كانت غير راسخة حيث حالا والفرق
بينهما انه لا يجوز الانفكاك بان يكون الصفة
حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات
القابلية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم
مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة
الحاصلة في الذهن وهي ان كان ادعائيا
وقبولا للنسبة تسمى تصديقا والا تصورا والتصديق
ان كان مع تجويز نقيضه تسمى ظنا والا جزما
واعتقادا والجزم ان لم يجز مطابقا للواقع تسمى جهلا
مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي مستمر

الزوال بالشك من جهة ان لا تقليد فان في الفرض الثاني بالنظر الى ما يجب
ان لا يحصل علم اليقين الا في الضروريات لان النظريات قد يخفى الذهن عن
مثلك فيها بالشكوك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فرض الثبات
بعد الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر
الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت
كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما في الحساب الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن عن مباديها
التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات
تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا
هو المراد هنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب
لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم
صفة وهي ما يقوم بغيره تتناول العلم وغيره وقولهم
توجب لمحلها تميزا اي توجب للمحل الذي هو
النفس تميزه لشيء ويخرج صفات التي توجب لمحلها
التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان
القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز
لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه توجب تميزا
لمحله وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق التميز
نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي
توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلق التميز نقيضه
كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا ظننا
زيدا قائما فقد حصل لنا تميز متعلق نسبة القيام
الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق
تلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة
فمن صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب

اركب والتقييد فاذا اطلق لفظ قائم فقد حصل ما يتعلق بنسبة القيام الى زيد اعني
ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق تلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة فهي صورة الظن
نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب حتى ان لو خطر هذا التردد بال يحصل في الحال في
صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يخطر في الحال لكن يمكن ان يخرج امر يجب ان يجب
القيام عن زيد فلو حتى في الحسيات التصديقات لا التصور في الجازم الطابق الثابت
على النفس وتناول التصورات بما عدا على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا تتطرق
اليها وغيره ذلك في بحث الشمائل واعترض عليه بانه يجب الا يكون التصديق
اعني العلم والثابت على ان يجب ان لا يكون التصور ايضا علما ان يوجد فيه
ان الجازم الطابق الثابت على ما زعم انه قد لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التصور لا يحصل في
بعض العلم فانه حين التصور ما يحتمل ان يكون للكنه وما زاد عليه في سرعة التصور
بحسب اللفظ والاشياء التي يعبر عنها بحسب اللفظ كما اشار اليه في صدر الكتاب
وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم صار لزوم الدور
ضروريا على واضعيها من معلومية الجزء واعترض عليه بان معلومية غير الجزء انما
يحتاج لحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا معلومية ولا يحتاج معلومية حقيقة العلم
وانه فرق بين معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لحصول العلم الكلي فلا دور
وقيل ان العلم يعرف بالاكتساب اي بضم الى الشيء والتصديق الى التصور
والكسبي والمراد الكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب والضروري ما
لا يتوقف حصوله على نظر وتقديم من الاقسام والحد المحدود الضابط لحقيقة
من الاحكام من الاحكام يشمل ما يشمل من العلوم في الفن فانا نعلم على الموجودات في
الاحكام بعضها صادقة وبعض الامر في علم حده بالحكم لذلك ما وجد للمرء ان
ثبت شيء في جميع ثبوت المثبت له وطريق الاعيان حتى في الفن ما في الفن ايضا
اولا له والاول بعد حقيقة المعدوم في الفن حتى يصل في الفن فيقيس الثاني والصفوف
الفاعلين وجوه الذهني للاشياء الفنية الا لانه هذه لم يجبر عن ذلك ما
في الضرورية المعدوم لا يحقق ولا ما قيل وهذا الدليل هو يضرب بعضها على
ان الموجودات لا يعرف من الاعتبار لا يحتاج الى العلم فلا يعرف الاعتبار
واجيب ان الوجدان لم يعرف من الاعتبار وجوه وعلى تقدير وجوده فاذا كان لمسمى
الاعتبار ما في الكلي ايضا لذلك فان يقيس على الحد تعالى في الموجودات والوجود

مع جريان البرهان عنده فيه أجيب بأن العلم بالأشياء يكون على وجهين أحدهما حضور صورها
بحصول صورة الأشياء في الذهن المدركة والآخر حضورها هو بحضور الأشياء أنفسها عند
العالم كنفس ذواتها والأمور الغائبة بما أذا لم يقم البرهان والانطباع وإنما ذلك حضور المعلوم
عند تصور الأشياء العالم وهو أقوى من العلم الحصولي من جهة أن الحكم في الحضوري
لا يحتاج حضور نفسه عند أقوى من الحكم عليه بالحصول حصول شيء عنده فقول لا يبقى
العلم من الانطباع بعد فناء المعلوم إذا لم يكن نفس حضور الأعيان يكون شيء
حاصلا عنده ولما ذا يهدم قاعة البرهان على القول بحصول صور الأشياء في ذاته فإن
حكم بعضهم بأن علم الأشياء إنما هو بحضورها أنفسها عنده فمن في العلم بالصور وبالأشياء
أحوالها خصوصية المتعلقات القول بحضورها أنفسها مشكل إذ لا حقيقة لها بل حقيقة
حضورها وإن كان بعضهم على الأشياء إنما هو بحصول صورها في جزء آخر فرد وحصول الشيء
بتمامه هو أيضا دخل مدير ترجيحه إن في كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لم إن
يكون في النفس إن بارد استفيما معوجا إلى غيره لك من الصفات المقتضاة المستدعية
التصور عند حلولها لها والنافي وبطلها وتعذر الجواب أن العلم بانطباع مثال من المعلوم
وحلوله في النفس المثال إنما يدل الذي المثال يخالفه في كثير من الصفات وانتفاء النفس
بتلك الصفات إنما يلزم لو كانت تلك الصفات أنفسها لذاتها لا أنها صاحبة لأشياء
وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يبعد الاتحاد ذهب طائفة إلى أن العالم
يتحد بالمعلوم عند الوقوع وطائفة إلى النفس الناطقة إذا حصلت شيئا أنفسها وأعطى أنها
متولد ولا يبعد الاتحاد إشارة إلى بطلان هذين المذهبين أي لهما والنزاع إلى غير ما
بما أن لا يبعد لا يجدان ويختلف باختلاف المعقول النفس الناطقة تحل الوجود
يتخلى بعلم ثان متعدد واختلفوا في الحادث فذهب أبو الحسن الأشعري وكثير من المتكلمين
إلى أن الواحد منهم إن خلق علم بسر على التفصيل فإنه لو تعلق بعلم بجار حلقة بالك
وهلم الى ما لا يتناهى أولى بتبه من العدد بدلي من تبنا حقيقة فيجاز أن يخلق
شيئا علم واحد بالعلوم بالأشياء ما لا يتناهى واستبعد وزرد عليه بمنع عدم الأولوية في
الأمر وإن كانت غير متعلق مدرك وبأنه لم لا يجوز أن يخلق ذلك في حقنا كما أنه حاصل
حقه تعالى وإن لم يكن واقعا في حقنا وأجاب القاضي بناء على أن العلم جاء هو الصفة
الحاصلة من العلوم في العالم وحصول الأشياء المتعاقبة متتابع وقال الغاضي والإمام
الحرمين بمنع أن كان العلم بأن بحيث يجوز انكشاف العلم أحدهما على العلم بالآخر والا

يلزم جواز انكشاف الشيء من نفسه مرة ذاته العلم بذاته أصل العلم بذلك والمقدم جواز
انكشافها وأجيب بأنه يجلي في جواز الانكشاف كونها معلومين بعلمين في الحد وهذا لا
ينافي معلوميتهما بعلم واحد في حين الاجتماع مع الانكشاف فإن قيل الانكشاف الكلي لم يجوز
الانكشاف وإنما يتم القطع عند تعلق العلم الواحد بجميعها جواز الانكشاف بالبيان تعلق
بما عان وذهب أبو الحسين البصري إلى أن العلم الواحد بالضروري يجوز أن يتعلق
بمعلومات متعددة إذ لا مانع يجعلون العلم الواحد صحيحا لا يلزم اجتماع النقيضين ورد
أن النظر المؤدي إلى وجود الصانع غير النظر المؤدي إلى وحدته واتحاد الضرورة الوجدانية
وأجيب بمنع اللزوم لجواز أن يكون العلم الواحد بمعلومين بطرق واحد إذ لا امتناع
في أن يجعل بطرق واحد أمور متعددة كما لا يجعل في الناقض وكون الحاصل عطا لا يجعل
ويحصل الإمام الرازي الخلاف بينهما على الخلاف في تصور العلم بأنه إضافة وكون التعلق
بينهما أمرا عدميا غير التعلق ذلك الوصف ذاتيا فإنه يجوز أن يكون للواحد تعلقات
بأمور متعددة كالعلم القديم وكل الخلاف هل التعلق الواحد على التفصيل من حيث أنه
كثير فلا يكون التعلق الجميع المتعلق على الإجمال من حيث القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء
على التفصيل وأنت تعلم ما ذكره القاضي في تعدد التفصيل من أنه إذا تصور العلم التعلق بما يجوز تعدد
المعلوم من وحدة العلم إلا إذا علم المجموع من حيث هو هو فإن الأجزاء داخلة فيه ومدركة
أن أراد جواز الذهني أعني تعدد الذهن فلا نزاع فيه وإن أراد الجواز بحيث يتخلص الأمر
على ما هو النزاع فيه وهو أنه يجوز أن يتعلق بمعلومات كالأولى فلا كالحال والاستقبال شارة
إلى بطلان مذهب جماعة من المتقدمين حيث قالوا إن العلم الاستقبال علم بالحال عند حصول
الاستقبال فإن العلم بالشيء يوجب العلم بوجوده إذا وجد وكانهم يحصل في ذلك نظرا
على أنهم أنفسهم في هذا قد صرحوا أن علمه في الأزل بوجود الأشياء فيما لا يزال من حيث
بأنه في زمان وجودها وأما الفعل أنه تعلق بالزمان علمه تعالى بصفة زائدة وأنه تعالى
العلم بأنه يوجد بعد فلا نظر في حقيقة الأزلي العلوم فيما تعلق إذ المعلوم
الأزلي عليه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يتعلق الاستقبال بمعنى لا يجيز العلم
الآن يكون هناك اعتقاد جزم جميع من العلم حتى لقد الاعتقاد فورد علم الاستقبال وعلم
الذي يقتضيه لا يتصور هذا الاعتقاد ورد هذا جزم الذي أو حقيقي يستلزم الاعتقاد من قال حين يوجد الذي
تعلق علم الاستقبال وإلى الذي يتعلق بمتعلقين فإنه يلزم خلاف الاستقبال الحال

على انكاره الى هذا المعنى انما يعود معرف الاشكال لاجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد بحسب
علم الشيء بنفسه عند العالم بالعلوم ويتوجه عليه الاشكال لاجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك
الاشكال باعتبار لزوم الاتحاد اذ عند الاتحاد لا يحصل الاثنينية فلا يحصل العلم لاستحالة الدور
على الاتحاد والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وفيه بحث اما
بان الصورتين موجودة بوجود واحد والاخرى موجودة بوجود ظلي وبذلك يتبادران فلا
استحالة وعن الاشكال الثاني ان الشيء والاتحاد فانه لا يحصل الاثنينية ولا شك ان كون الشيء
بنفسه ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لحصول الاثنينية المذكورة بين الشيء ونفسه من اجمل
الاتحاد فيه نفس العلم او لازمه له وهو عرض لوجود حد فيه او العلم عرض يصدق تعريف
العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا يحصل لنا في ظرف الحالة كيفية نفسانية هي العلم والعلم
الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة العقلية
من الجوهر جوهر فتعرض لنفس الجوهر عليها وهو تعسف اذ وصف في الخارج كما
لا في موضوع والجوهر ينبغي ما لم يتبين باعتبار وجوده الخارجي وذلك من
باب اشتباه العلم بالمعلوم فان كلي العلوم كالجزئي شاهدين كونه معلوما موجودا في الذهن
واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد جوهر وزعم الشيخ
ان صورة الطبيعة اعني العلم به طبيعة موجودة في الذهن وفي الخارج وفي وجودها الخارجي
موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد من
غايته ما في الباب اتفاقية الذهن فيها بباقي الكميات المتصلة وفرق ما بين الوجود
في الذهن وبين الصفات به وقد استوجبنا التعرض فيه في بحث الوجود الذهني والمراجع اليه
فتبصر والتعالي وغيرها اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فحصل
وجوده فيه واما ان يكون مساعدا في وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئا فتحصل
وجوده الخارجي او لا يكون هنا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المتجددة الى ابد فلا
لك وسيرد عليك ما قدمناه سنوضحه بعون الله اعلم بنفسه اي بما يحتاج حصوله بعض المقدمات
والى الاحتياج في حصوله الى فكر هو العقل وهي اقسام ستة بديهيات ومشاهدات و
فطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات فوجه الضبط ان المقدمات اما ان يكون بغير
اطرافها بدون شرائط الاداء اعني الالتفات وسلامة الالات كما في حكم العقل والفطريات
والبديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا والثاني اما ان يكون
الحال يكون حتى تلك الواسطة فيه لازمة بحيث لا يغرب عن العقل حد تصوره بالاطراف

الصورة العقلية من الجوهر جوهر لا يتوقف وجوده على موضوع بل يكون موجودا في الذهن وفي الخارج بحيث اذا وجد في الخارج كانت قائمة بالموضوع

العلم

سقط

في المقدمات وان كانت غير لازمة فاما ان يستقل فيها الحس او لا والاول هي الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل الاخبار فهي المتواترات والا فهي التجربيات وما ليس بحدسي
ولا متواتر اما ان يحكم فيها بالعقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف
الاثنين والجسم الواحد لا يكون في زمان واحد في مكانين وفي موضع واحد وعدم تصور الاثنين
كالقوة التي تحتاج الى الفكر في بعض الجهات او لا فالمقدمات لا يختلف على الحس مذهب الاثنين
شاهدات هي قضايا الحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وهي حسيات كالحكم بان
الشمس نيرة وان النار محرقة والاجسام وهي وجدانيات ومنها ما يجده من نفسه الالات
الدرك كتصور الجوع والعطش والتصديقات التي قضايا الحكم بها العقل بواسطة الاحساس
بعض تصور الطرفين وبعضها اعني جبلية كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
وما التجربيات فهي قضايا الحكم بها العقل بعد مشاهدة تكرر المشاهدة البه والقياس الخفي الجمع بين
البعض وهو الذي الذكر على جهة واحدة لا جاء من سبب وان لم يعرف سببه وكالعلم بوجود السبب
عند وجود المسبب وحدسيات كالحكم بان الشمس تساوي الصنمين فان قيل هذا القياس الخفي
بالفرق بين التجربيات نظرا لا مزية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور
الطرفين من غير مزية فان كانت من جهة قضايا انما هي فان كان حصل بعد اخر غير تصور
الطرفين وهو الذي لكن المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر والحدس وادى الى الجمع
وما الحدسيات فهي قضايا الحكم بها العقل بحدس قوي من نفس قوية من جهة الذات وحصل بعض
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما رأى من اختلاف مثلثات النور بحسب اختلاف
من الشمس وهذا ايضا مستفاد من شاهده الذي على الحس فحصل العقل انه لو لم يكن نور الشمس
لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا الحكم بها العقل بواسطة كثرة شاهده بمجرد ما سمعه
من الجماعة كثيرة بشرط اهم على الكذب وهي في الاخبار المتواترة كون المخبرين بحيث
من الخلق لا يحصل العلم وان كثرت الاخبار عن وقوعه وعن اصالة كونه بحسب الاتفاق
ذكر فيها الاشتباه فلا يحسب ان اثر الخبر وهذا ايضا فان نفس الخبر المسموع منه وهذه الاخبار
الفرق بين كثرة المخبرين اذا دام دليل على صدق فايده داخل في التواتر على ما ذكر وليس الحصر
ليس متواترا بل اشتباه فلا اصرار الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو مشترع عن القسم وان علم
بالحدس من قبيل الحدسيات وكذا اعتبر الحدس والفرق لا انما يحصل بالاستدلال
حدوث الفرق وعلى الاول يحسب من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات وعلم الحدس

فيحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكره [illegible]
الحدسيات [illegible] بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية [illegible]
[illegible]
معلوم السببية والماهية معا [illegible]
تقبل الشك فان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان
يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى [illegible]
لا يتوقف على ذلك [illegible]
هذا الحس [illegible]
[illegible] والمشاهدات [illegible]
الواسطة [illegible]
المجربات والمتواترات [illegible]
وايضا ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث [illegible]
[illegible]
منهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المعتزلة والاشاعرة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible] ان [illegible] لم يكن [illegible]
المعنى الذي [illegible]
[illegible] الذي هو [illegible] والعلم [illegible]
[illegible] من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما [illegible]
ان [illegible] الانسان [illegible]
يتوقف على استعداد [illegible] اما الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] واذا حصل [illegible]
[illegible] التصورات والتصديقات [illegible]
واما النظريات فاستعدادها [illegible] الضروريات [illegible] في الضروريات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وبين كان ذلك كان العلم بالعلة علما بالمعلول ايضا والمعنى ان ظاهر كلامه يعني القول بان المعنى بين في
حصول ماهية العلة في الذهن اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كان
العلة وجودها الذهني مؤثرا في المعلول وجوده في الذهن مع كون المعلول لازما بينا للعلة وما يستلزمه
متى حقق العلة كيف حصل في الذهن ماهية موجبة لتلك المعلول فلا يحصل في الذهن
حينئذ اذا تحققت في الخارج حقيقة المعلول في الخارج فنسلم كون حينئذ الوجود الذهني للعلة
وجودها الخارجي فيستلزم وجود المعلول في الخارج لا انه يوجد العلة الذهني فيستلزم وجود المعلول
في الذهن وهذا هو المطلوب ايضا من حيث انه مستلزم لحصول المعلول وهذا هو العلم بالعلة
مستلزم لعلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او مستلزم لها مع ذلك ان المؤثر
والانية والعلية والمعلولية من الصفات التي لا يتصور ولا يتحقق شيء منها الا بالنسبة
الى المعلول وما يجب ان يعرف هاهنا ان يعني ما يعرف به ما في نفسه وما
بالقياس الى غيره فاذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان يستلزم تحقق العلم بالمعلول كذلك اي على وجه التام
ولا يكفي في العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة فاذا ظهر المقدمة وتحقق العلم بالمعلول
من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وعلى ما يدل المعلول
قال قبل مع وضعت العلة ليست علة المعلول فاذا كانت عوارض المعلول ليست من لوازم العلة
على زعم القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول يستحيل صحتهم في عكسه
كانت علة بل لوجودات لكونها لازمة لها واثبات عوارضه من الجزء ان المعلول انما
كانت الغير ذلك من الوضع التي يستدل فيها بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمكن الجمع
الاولى فالا بد من جميع تلك الوجوه فتدبر ثم الذي يعرف ولا يلزم تصور حقيقة
ان في العلم بوجود المعلول ان يستلزم العلم بوجود المعلول الغير لا يستلزم الا العلم بوجوده
في ذلك ان المعلول ان يكون خصوصيا مستفيد المعلول الخاص والمعلول الخاص يستلزم لامكان
حدثا لعلة يستند الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاء الا الى خصوص والمعلول يستند الى
امكان ذات مخصوصة فلا شك ان الامكان لا يثبت في حد خصوصية فيتم العلم بالمعلول يستلزم العلم
بعينه المعلول ذاته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة دون عينه لو من حكم بان الاستدلال
بالعلة يستلزم علما بالاستدلال بالمعلول بحسب ما قلنا اقول فيه النظر المذكور لما كان
اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الحقيقة الخارجية وذلك لا يجب استلزام العلم بالمعلول العلم
الجزئي لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ سلا عن ب وعلم مع
ذلك ان آ يوجد عليه ان ب ايضا موجود لا علم ان خصوصية ذات آ تستدعي خصوصية

وان كان في العلم بالعلة العلم بالمعلول

ذات ب دون العكس فاذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد المعلول
فرا العلم بوجود المعلول ايضا يستلزم العلم بوجود العلة ليس دون العكس وما العلم بالمعلول
فلا يستلزم الا شيء من العلم بعينه العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كذلك او مرتبة
اي مراتب العلم فالاول كونه بالعقل الخشبة وهو هم العلم علم بذاته العلم وهذا العقل قد
يكون هو بعينه في العقل كما في العقل الفعل وقد يكون غيره مثلا في العقل الجزئي وقد يكون متحدا
كما في العقول والملكة واما جهل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من آ
العلم بعد ذاته او نظرا الى ان استعداد النكاح مثلا يجيء الى عدم القرب من تلك الحالات اولى
الى ب العلم الاجمالي وهو الذي يعبر عنه بالغزوة الخشبة التي هي ان الجنس بين المعنى الكلي
هو الذي الحصول الذي هو العلم التفصيلي وهو ان علم الاشياء خاصة في العقل متصلة بعضها عن
بعض لحوقا في واحد منها تفصيلا اما العلم الاجمالي كمن علم مثلا فصل منها مثلا يحصل
في ضمنه ليس ذلك الا هو الخشبة فان هذا من حد مثلا هي بدا تفاصيل تلك المثلث حكم كل عالما
الغزو من كل وجه بل هي الفصل من وجه الغزو من وجه اخر فانه علم الفصل نظرا الى الجملة
هي مثلا وعلم الغزو بالنظر الى التفاصيل التي في ضمنه وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم
الاجمالي بل بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون واحد منها
غير فيها يكون التفصيلي به مثلا وان لم يكن معلوما لم يكن العلم بها عاما مثلا اصلا هم وما كان
من امور الماهية غير مثلا فاهو معلوم فصل وما ليس بفصل ليس بمعلوم والجواب ان هذه
التفاصيل حاصلة في الذهن بجميعها كل الفصل لم يجد وقت النظر الى كل واحد منها اجمالا وهم
نقصا الا الى الجملة فاذا الشرع في الشدة فوجدانا فب وصرف النظر الى كل من تلك الجملة
وتلك الشدة حصل في العلم بالجملة امور متميزة بعضها عن الاولى التي هي تلك التفاصيل
ايضا بالاضافة اما الاضافة بها تمس من الاضافات ان نرى جاء وهو نظر تلك
اليها فيجب في الاشياء حال اجمالية وهي الحقيقة في حال اخرى يحصل الاول ولا شك ان
البصائر الذكية الجامعة حاصل في الحاضر من الجملة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي وان لم يعلم جميع
وان في ذاته بجميع حصول امور واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة في
امور مختلفة تكون مباينة في انفسها لكن الامور المختلفة فيكون تلك الصورة مختلفة
فلا يكون صورة واحدة مختلفة ولا يكون العلم التفصيلي الاولى حتى الى يكون العلم بالمختلفة
صورة متعددة بحسبها يختلف كل صورة منها بصورة ومنها عدم الحصول بحسب
الصورة لا من مشترك كما هو المركب انه مختلفة لا واحد مختلف الاجزاء بحسب

في الزمان كما اذا تصور اجزاء دار واحدا بعد واحد فان اراد بما ذكره من العلم الاجمالي
التفصيلي ذلك الذي ذكره من حصول الصورة مارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع
الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين العلم المحصل الذي هو حالة
وبين الجهل الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلم قد يجتمع في زمان
واحد وقد لا يجتمع من سبب ولذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم وكذا
علم تفصيلي عن الحقيقة والخلاف في النسبة اعتبار الاجتماع المدرك المعلوم لا يتسبب
اختلافها نسبة الى المعلومات واما من اراد من عقيب السؤال عالم الجواب اجمالا
لترتبه على المحقق فيرده ان ذلك الجواب حقيقة وصفة ولازم وهو ارتسام صورة
ذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل والحقيقة
فهو مجهولة في تلك الحالة ومنظيرة لك انا اذا عرفنا الشيء من جهة انه شيء يحرك الى فوق
لازمه اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق اخر فتعلم بها
تاليه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون على تصورات كثيرة والجواب اذا علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صورة متعددة بحسب تلك الاجزاء والمحصل
منه حصول الى تلك المركب دون اجزائه اما مع حصول صورها في العقل كالمحرز
المتصور عن الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وتعلقت بها صارت محضورة بالبال
فقط مستحضرة بعضها من بعض اعني اما ما يكون ذلك الاخذ فيها حاصلا لا بها الا في حصول
صورة الاجزاء في الحالة التي بها تلك الصورة فقد تغايرت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا
كان المركب معلوما بحقيقته ضمنا كان اجزاؤه معلومة ايضا وهذا انما يصح لا
كان العلم بها على وجه اقوى واظهر من وجه الاول فالعلم بالقياس الى صورة مرتبة اجمالي
اجمالي والاخرى تفصيلي اذ كونه وقد المعلوم عقيب السؤال عارض من جهة الجواب
الحاصل فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من جهة اخرى فاذن ذلك
يصير علما اجماليا لا تفصيليا ولا اجماليا ولما كان العلم الواحد لا يكون على تصورات كثيرة قوله
اذا فاذا علم شيء فهو يكون بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء الاجمالي
يكون معلومة لك ولا علم لك في هذه الحالة الا باعتبار عموم الشيء الذي هو بالنسبة اليها فان
المعتبر جميع هذا المفهوم الملاحظة تلك الافراد حتى يمكن الحكم عليها وتخصيصه الى الشيء
الذي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يكون الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل
الذهن ملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد وهذه ذاتها اليه اعلم

كلية اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا
العلم بسببه الثانية ان العلم بسبب يعلم بعلم كل واستدلوا على الاولى بان ذا السبب
ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه اشيع الجزء وجاز
اعتبار طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعتقد
بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحد الطرقين او كشف او حدس او اخبار من علم
برهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بوجود الشيء لا يقتضي هذا العلم بالسبب بان
علم بعدد الكتاب لا يقتضي عدم العلم بوجوده غاية انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه
ايضا واجيب ذلك بان الحدس يحكم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فعلم لا يجوز
في المعلومات واضح البرهان الا ان استدلالا بالمعلول لا بالعلة وكيف يكون الراد ان
ذا السبب لا يعلم الا بعلم بذاته المخصوصة المقيدة الا بالسبب وحاصل ان الممكن اذا
لم يكن العلم به مقيدا بالعلم بخصوصه لكن الاستدلال لا بسببه يخرج الاول
عن كونه الحدس وما علم الجهل او كشف او حدس والثاني عن كونه برهانا
البرهان لانه لا يعتبر على صورة معينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان الالف
مثلا موجود لكن استدل الالف على انه حصل له عن هذا الاستدلال العلم بالبا
وهو كل لا يعتبر نفس صدقه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي
لان صدوره عن شيء لا يمنع نفس صدوره عن وقوع الشركة والكلي الشيء الكلي كلي ايضا
وآخر من عدد هذا انما يصح اذا استدل بالالف على البا واما اذا استدل بهذا العلم
على هذا البا كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا فالاستدلال والصحيح جواز هذا الاستدلال
لانه من حيث انه اثر من علل لا يتعين لجزء العلم البعد وبسبب العلم بالمعلول مكان
مقدور والصحيح الذي استقر عليه بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا
حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان ساط التكاليف
الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على ما قرر من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في
تفسيره فذهب بعضهم هو العلم بحسن الضروريات الحسية العقلية المكلف وهو قريب مما قيل
انه العلم بوجوب الواجبات واستحقاق المستحقات في مجاري العادات والعاملون باد
الحسن والقبح ذاتيان للفعل ضروريا بما يعرف بحسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره علي العقل غريزة يتمكن بها العلم بالضروريات عند سلامة الالة
التي يحتاج الى تجربة الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة فما اعتبر

فيه سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل بخلاف هذه سلامة الاخرى ان الرابع عاقل
ولا عام له لشغل حواسه وقد يطلق العقل على صيرورة اي غير ما هو مناط التكليف لا العقل
فانه يطلق على الجوهر المجرد القابل للعلم ويطلق على العقل اعتبار مراتبها في استكمالها علما
عملا ويطلق على بعض تلك المراتب وهي قواها في تلك المراتب فيقال بان ذلك العقل
قواها وهو قوة من المبادي واستعداد يكون جوهرها في التعلق وهو بعينه
لمراتب اربع ولها اعتبارات شرعا في البدن لكن بوجوه ثانيا اعتبارية وان كان ذلك
ايضا عائدا الى تكمل النفس من جهة البدن اذ لها في تحصيل العلم والعمل فوائد اخرى تسمى
عقلا عليا لانه مراتب اربع اما مراتب الطريق فهي ثلاثة اول استعداد نحو الكمال
قريب او متوسط او بعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات بسوء حدوثها
شبيه بالهيولى الاولى الحالية في بعض اعراض جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى العقل الهيولاني
وهذه النسبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسم على الهيولى
النفس الناطقة وتلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قدرنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية
كالجسم المطلق بسيط وكالعقل الهيولاني بسيط حاصل من الصور كما ان الصور ماخوذة فيها
الهيولى الاولى فانها في هذه اثبات اليها اذ ليس في شيء ماخوذا فيها وان لم يكن كالهيولى
الثانية وهو استعدادها لتحصيل النظريات من حصول الضروريات ثم هذه الملكة والمراد
بالملكة ايضا لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة وبالفعل العلم
تحصيل النظر عند وجود الانتقال اليها على الانتقال العقل بعقلا بالفعل مع كون العقل
لان هذه قريبة من العقل بالفعل والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير احتياج
الى كسب جديد فلو كانت محرومة لعجز الجهد الالتفات بزيادة القادر على الكسب من غير الاحتياج
وله ان يكتسب متى شاء الا ان الفصل الثاني قريب من العقل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات شاهدا
متى شاء عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يجمع منه سائر العقول الى العقل بها الذي
الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادات لاستحصال الكمالات في العقل
بالفعل لكن جاهز واستزداده تعريفا لشرف الحدوث على العقل المستفاد لان الدليل يدل على
مراتب كثيرة لا يصير ملكة متقدم عليه في البقاء لان الشاهد يدل من عند ربه على الاستفادة
سيتم بتوسل بها الى شاهد من فهم من ظاهر الى الشرف الحدوث فجعله مرتبة واحدة وهم يظهر
الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثانية وايضا العقل المستفاد يتحد بالقياس الى الكل مدرك
وقد عبر بالقياس الى جميع المدركات ساذ هو ان نصر جميعها مدركات شاهد لحيث لا يحتاج

ملا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار وعندهم من جوزه في دار الدنيا
قوية لا يشتغل بشيء عن شيء فكانهم وهم الحاجب من ابليس فقد فسروها واختلفوا
في تلك الجهات التي بها هو معقولا فيها دنيا واما مراتب العقل فاحدها هذب الطباع
استعمال الشرائع المنوية والنواهي الالهية وثانيها هذب الباطن عن الكدورات
الردية وتخلص النفس عن علائق القلب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عن كثب الكتاب
الاتصال والانفصال عن هذه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقهره
نظر على جاذبة حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم
مستهلك في علمه الشامل من كل وجه وكمال اما هو اعبر عن جهة الاعتقاد بقال
الاعتقاد فيه تعالى بان في العموم وخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق
مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير
ثابت وهذا متداول مشهور وقد يقال احد في العلم اعني اليقين الذي هو
من ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيقابل العلم الاعتقاد في العموم والخصوص
بحسب الاصطلاح حيث لا اعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك
ذا المعنى لا يحصل عن العلم بسبب ترك الظن والجهل المركب والتقليد
خلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل لان المتبادر منه ان يكون
سببا لاعتقاد بحسب الاصطلاح حين في العموم والخصوص الى العلم
وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من
العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون
اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين
العلم الان يحتمل بالعموم من وجه ويقع فيه التنافي بخلاف العلم
اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التنافي يعني قد يكون اعتقاد
ضده لاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بالجانب الشبيه
ويتعلق الآخر بجانب تلك الشبهة بعينها وان هذين
الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
هو نفس المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف
العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فالمطابق الواقع لا يكون

لا احدهما فلا يتصور علمان فعلى احدهما بالجهات
نسبة والاخرى بسبب ذلك النسبة والاعتقادان كذلك
بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم
وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس
الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة
عندها والذهول الحسي بالسهو وهو زوال الصورة
عنها بحيث يمكن من ملاحظتها من غير تجشم
ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يمكن
ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن
خزانتها وايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين
الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من
وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان
قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها
عن خزانتها اعني الجواهر المجردة اجيب
بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة
التي بها يمكن النفس من الاتصال بتلك المجردة
وح لا يبقى المجردة خزانة لمعقولات النفس
فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر مما ذكرنا ان
التي بها يمكن النفس من الاتصال بتلك المجردة وح لا يبقى المجردة
خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو
الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو

السهو

السهو بانه ملكة العلم سهو والملكة تزيد الذهن من الطرفين اي من طرفي الاعتبار والسلب عن
ترجيح احدهما على الاخر فقد يقع تعلق كل واحد من الاعتقاد والعلم به والاخر بنسبة
الاعتبار بالصور الاعتقاد والعلم يقع تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيقع تعلق كل منهما بنسبة
والاخر يقع لا يكون من العلم والعلم تابع الا الاعتبار اذ لا معنى له الى صورة اخرى وهما
من العلوم في انهما كما هو عند علم النفس ذاتا وبصفاتها الفاعلة بذاتها اقول ذلك ظاهر
اعلم التصور بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في معنى الاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور
او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور
او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى تترتب عنها كما في الحس
بصفاتها الفاعلة بذاتها وذلك نسبي على حضور الماهية اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي
العلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله كذا
كان العلم المحكوم عليه من تحصيل مثل التصور بالتصور اذ التصديق غير محتاج الى صورة اخرى
تترتب عنه فكان العلم بحقائق العلوم الذات مغايرا لها الاعتبار لكونها في اعين التصور
تصور المحكوم به وتصور النسبة الحكم لا يكفي الا بحصول صورة من الماهيات
قد المدركات يكون العلم بحقائق العلوم الذات والجهل بمعنى قابلها وهو معنى اخر غير
الجهل فقد الحس احدها نسي جلا سيما وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون
عليه او يصدق وهذا المعنى قابل للصور الاعتقاد فقابل العدم الملكة والنسي لا
تركيبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به اعتقاد اما بنسبة كان مستندا الى شبهة او
تقليد ونسي جهلا لانه حصل في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد
المعنى الاعم والنفي ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب
اعتقاد واي لا ينفي النفس عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان
يذكر بعد ذلك الظن بانه اعتقاد راجح بالجزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين وهو
الذي والضعيف وطرفاه علم وجهل بان معنى الظن اقوى من معنى كون العلم حصل الفتح
من يقدر ورود مما واحدها فتحصل منه بتبدل الكيفية اكثر من النظر من الضروري لا
منا. وان كان ظن لا يحصل من اي سبب شيء الاجنس مبادئ نسبة والى المادة ولا يحصل الشيء
كيف ما اتفق بل الاجنس ترتيبا على هيئة مخصوصة منه وهذا الترتيب هو النظر وهو فيه ما ترتب
من ما حصل بحصول شيء اخر غير حاصل ذلك المادي فنزله الجزء المادي والنظر ذلك الجزء
الجزء الصوري فاذا كان الجزء مبني على الشرائط المعتبرة في الانتاج اذا فاذا على صورة من

غير تخلف وانما اذا تصورت احدهما او كلاهما فلا يصدق ان هذا اخر وذهب جمع الى استلزام العلم
بل قد يحصل بها العلم كما اذا قيل كل انسان يتحرك وكل متحرك حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها
عند العلم اي الجهل كما في كل انسان يتحرك كل متحرك حيوان ينتج كل انسان حيوان اذا لم يكن الشاهد
تصورا على الادلة كما في هذين الشكلين واما اذا كانت الصورة او كلاهما تامة فلا يصدق ان
شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا
لا علما كبعض الانسان شاعر ولا شيئا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم على الصحيح واجب لا
ذكره ان للنظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى اختياره من
القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلاثة الاول منها ان العلم الضروري
وحصول العلم عقيب النظر الصحيح بمجرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم عقيبه وهو ان الكائنات باسرها مستندة الى
الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء اخر الا ان الله تعالى اجرى عادته بان يوجد بعضها عقيب بعض
بلا وجوب عقلي فانه تعالى قادر ولا وجوب عليه لطلان ما عدا الحسن والقبح العقليين فلا يكون
اعادة عقيب شيء وذلك عادة وان لم يتكرر فيصح ارتباط القدرة ولانك ان العلم الحاصل عقيب
النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ان مستند الى العقل
وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحادث موجب بالذات وان فيضانه موقوف على الاستعداد
الذي لانك ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث فيدخل في تلك الفاعلية الاستعداد الذي يجب
المنزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعال الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان كان
صدورها عنا بتوسط فعل اختياري واما بتوسط ان كان بتوسط فعل اخر فحصول العلم الحاصل
عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري فيكون صدوره بطريق
التوليد واراد بالصور هنا الاثر الحاصل الفاعلي لا الصور ان غير لمراد الاعتراض بل العلم
لم يحصل وكذا النظر على بعض التقاسير الا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا
على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واتبع بعض اصحابنا هذا المذهب
مطلقا على ما يلائم هنا ان تذكر النظر لا يولد العلم ايضا فاعلم ان النظريات لا تتوقف
النظرية واما بالمنزلة عند ان هذا لا يصدق التشريكي بعد ما ثبت وجوب العلم
انما هو عدم توليد التذكر بعد فارغ لا يوجد في استدعاء النظر هو عدم تخلف الذي
فانه يتم بطريق الضرورة بلا اختيار فيكون من افعال الفاعل مع التكلف بارتكاب
بعد الغير فان مجرد ذكره من عدم صدوره التذكر وبطل القائل لان العلة غير تام
والاصل العلم الذي هو عدم التوليد والترتب التوليد في التذكر فان العلم مع

التذكر السابق للحدوث لا يتصور من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون فعل الله
والذي صدر العبد بقصده واختياره هو تولده عن ذلك العلم حاصل بعد ما يتذكر
واما التذكر فانما يكون مستحصلا العلم ابتداء النظر فقد تلازم من عدم تولد التذكر لا
لزم تحصيل الحاصل عدم تولد التذكر الذي لا يفيد هذا الى آخره الحق ان النظر وفيه لا يفيد
صدوره بالعلم الضروري فتذكر النظر لا يحصل العلم بعد لانه تذكره لزم تحصيل الحاصل وان كان العلم
ضروريا هذا هو حيث تذكره وان صدر عنه بعد اخر ينتج العلم بعد آخر اختار الحق ان حصول
العلم عقيب النظر واجب وهو يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الاثنينية كما هو مذهب الحكماء
او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وجعلنا مذهبا اخر اختاره الامام الرازي يحتمل
ان يكون هو محمد الحق وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم لذاته من غير
تعرض لذات واستند الامام اما على وجوبه بما هو ضروري ان زعم ان العلم ضروري
حادث واجتمع في هذه هذا ان الحدوث من موهمة لطلب اشتم ان لا يتوقف العلم الحادث
واستدلوا عليه بان جميع الحوادث مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر يكون
واجب بتصوره لا بقصده العبد واعلم ان هذا المذهب لا يتمشى مع القول باستناد جميع الحوادث
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا صرف فيما الابتداء واسناد الاثار الى الله تعالى
يكون اسنادا بالتوسط وبعض يجتمع عندنا عند وجود ممكن بعضها سببا لبعض
وان كان الله واجب تعرضه كما يجوز المنزلة في افعال العباد الصادرة منهم مع علمهم
ووجوب بعض الافعال من بعض لا ينافي قدرة الحق وعلى ان العمل الواجب لا يمكن
تعلقه باعادة ما يصلح وان جوزه بان لا يوجد ذلك الموجب لا يكون ابتداء العلة
ابتداء كما هو مذهب الاشعري مع قول النظر صادر بايجاده تعالى ووجوب العلم المنزلة
ايجابا عقليا بحيث يحصل لن يتخلف عنه ولا حاجة الى العلم بعلمه ان النظر الصحيح عاد
صورة اي تعالى ولا حاجة الى العلم بعلمه الا الاخرة في وجوه الاول انه ثبت وجوب العلم
عند النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء
عند ارادة الشيء ان النظر العلم الكريم نظر في صورة اسفل يجتمع الى العلم اخر عند
عند ذلك تكرر عقد تكرر من عند اسفل صورة صفتي الى صورة اسفل لا
صورة تعالى او بين ذلك الاجتماع الى الحق الذي بعد الاجتماع الثاني الثالث ارجع
ولا بد من ان يحصل بتجاوز بصورة في اوائل الزمن الدور لا جاز ذهب الى عدم العلم
فيه بعد عن صورة في اوائل الزمن من عند نفسه في هذا الحال وتاريخ

فما جعلوه الفكر النظر العقلي فيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى العلم والحيلة
فذر بالترك المعقول في العلم بصدقه ان يعلم العلم متدبات بعلم بالعقل مما صدقه فيكون العلم
بصدق العلم استفادة صحيحا ساذجا دورا ولا كفاية اقول لهم ان يحصل ان صدق العلم ليس الجواب
الالهية التي يدعي عدم اشتغال العقل بها لان المراد المعارف الالهية الامور الغائبة عن
الحواس وصدق العلم ما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال عند الخروج الجواب على وجه
الاول الذي هو مذهب الاصحاب في الرد عليهم بان في ذاته فكونه مجردا فانا باعلى الجواب
لا يوجد مقدمات ضرورية تاسيس العلم بذاته واحوال ذاته حتى يستنتج منها النظر فان
طريق حصول العلم الضروري كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتجربة والحدس
والمجانبات حتى يتحقق من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان
هذه العلوم الغائبة لا يتعلق بالاخذ الحس فيه فلا يمكن حصول من جهة عند امكان الاول
المتعلقة بالاخذ الحس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل في مادة النظر في
الالهية او من نبين ان النظر لا يحله من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية لمناسبة
لنظر فطريق الرد عليهم ان في ذلك العلم هو الذي حصولا شك في الالهية وانه وهذا
يتوجه الجواب سابقين ان مرادهم الاحتياج الى العلم هو الاحتياج في حصول العلم بمعنى ان
معرفة الصانع النظر لا يحصل الا به. مالم يتصور فيهم ولم يتبين ما وجود الصانع وتعالى
لا يرجع عن قاله الشبهة امرت ان قائل ان من حق يعرفوا لا الا اعلم او اكثر لهم
لا يعرفون ان الموجد لكم لما اعتقدوا ذلك منه كان يقول فلم ان في ذات العلم هو
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكفى به انا ما ارسلنا الا رحمة للعالمين من غير احتياج في
كل العصر الى علم بجودة طريق الاثبات والتقدم وترتيبها على مباحثه والاعتراف
وامثاله وكلهم وجه الاول ان كثير الخلاف من الفرقتين في معرفة كثرة لا تحصى ولو كان
العقل استعمال النظر كما هي لما كان الامر كذلك لزم انفعال الناظرين فيما يحصل
من جهة واحدة واحيب بانه قد الخلاف انما نشأ من تكرار بعض تلك الانظار الفاسدة
عنهم فاسدة والمنصف العلم انما هو النظر الصحيح ثم ورد الاختلاف المذكور على صورة
الترتيب صحيح النظر وفاسده وهو سلم انا نرى ان الناس مختلفين في حد والحد والمنصف
الذي يتفق جماعة ويلزم كالحق والصرف والمرتبة لا يتعين فيما بين العلم فكيف يحتاج
اليه في العلوم الصحيحة التي هي امهات العلوم من الحق الصريح ان المطلوب هذا الفرق
بان الاحتياج الى العلم بين حصول المعرفة بذاته سلم وما ذكرتم يدل عليه ولما يبقى

لا شيء بذاته فلا يصدق ولكم ان لا جنس الجنس الصوري بين لا جاز ان
النظر انما حاصل على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر فان كان العلم بالصانع
كانت مرتبة او غير مرتبة كما في العلم ما يستند اليها من الكتب كان كل مرتبة
مخصوصات وجب ان يكون حال الجميع النظريات المستندة الى الكتب المرتبات بالجملة
وايضا واسطة وايضا ان فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة لا تخطر
ما يستنتج منها وذلك لعقلهم ان الترتيب جبلنا على هيئة مخصوصة لا تنتج اذا رتبها
عدوا جبلي على ما يجب وشرطهم الماهية وضرورتها وضروريها اشتغلوا الاذهان
كانوا فاسد بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة وحدوث
امور اخر هي عدم غاية النظر على عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر لا الف
مع الحصول لو قال ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب فيمكن ان ينظر ويحصل
حاصل هذه الحصول لا يحصل مطلوبا فاجاب الاسرار الطلب كونه حاصلا لا يحصل ايضا واهم
جنبه فحصل حاصل ما وجود عليه ان من يحصل العلم مطلوب قبل وجاب يعرف قبل آخر
على ذلك النظر ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان المراد الى حاصل واحد والثاني
يحالف الحاصل الاول حتى يكون الحاصل واحدا وجوب الثاني شرط عدم
الدليل لا يجوز ان يكون الفاعل وجوب الثاني شرط عدم
والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني وغرضه
العلم عدم النفس ان كان ادراك الحدود مرتبة النفس فلا شك في
بما يؤدي الى النفس والشرط حاصل لانه ليس حدوثها بعضها بل الحاصل
عرفت الهيئة مثلها لا يجوز ان نظر في معرفتها واما اذا عرفت
فانه يجوز ان ينظر معرفة كيفيتها الثاني عدم ضد الثاني عدم الجهل المركب
والجهل المركب الحاصل عند العلم وذلك الجهل المركب المصادر النظر
الصادق لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصدر ذلك الجاهل
منتقلا من جهة الى الجهل ساذجا الى العلم بكيف وهو جاهل مركبا
وكيف يعلم ان الجاهل ربما اشرف في مقدمات خاصة منه لو خطاء ايضا وتبعا
فانه لا يرجع صحيحة ما يؤدي الى فاسدة الى النفس بالاعتبار من الاشياء
المركب واما مصادر الثاني عدم ضده والانتقال منه الى الحاصل
الانتقال ان اتم شرطا ان وهو حضور الذهن الحاصل الحاصل اولا لا يلزم

طلب الهرب مطلقا او تزيد عليه ان الناس من الضرر ما تعرف في مبدئه ما صدقه [illegible]
اليه وربما قارنه الى الملكة ذكر انه ولو وجب بالتوقف عليه العقلي وانما [illegible]
عن بعض برهنة كان النظر عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى
عقليا لعقل ام بحكم الشرع فذهب المعتزلة الى الاول وذهب الاشاعرة الى الثاني واختار
المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وما يتوقف على النظر لانه ليس بحق
فلا يتصور توقف عليه الواجب الحق فهو واجب لوجوه ان معرفة الله تعالى
شرعا فالنظر في معرفة الله تعالى كونه مقدمة يتوقف عليه الواجب العقلي
يكون واجبا عقلا والى هذا اشار بقوله لوجب بالتوقف عند العقليين اي الشكر
ودفع الخوف كان النظر فيه واجب وانما ان شكر الله تعالى واجب عقلا
لان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان من حقه ان يرجع
نعمه يرى في عينه بها باطنة وظاهرة اصله وفرعه ونفسه وجسده وحياته
وحفظه مما لا يحصى كثرة ولا شك في انه ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه
هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يسرح له بالنعم ولم يذعن بكونه منعما
ولم يتوجه الى موجده لعدم ملاحظة واستحقاق ما يلائم النعم عقلا
معنى الوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا وانما ان دفع الخوف عن
النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستعرضة لسهام حوادث ومقتضاه ان يكون
المنعم بها عليه قادرا دفعه الشر عنه وان لم يشكره بسبب هذه النعمة لعدم الحق
سببا لنعمه ومعرفة وعلى دفع هذا الخوف الا بمعرفته بالجهة فان لم يعرفه كان مخطئا
لان دفعه العقلاء بما واجبان عقليان اعني شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس
ولازم شيء منهما الا بمعرفته فاذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره اذ اعرف سبحانه
انكاره عم انه هل اراد الشكر ام لا وهم ايضا ان كيف يشكر من لم يعرف ولم يعلم
يشكر معرفته ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فيه ايضا واجب عقلي الثاني
النظر واجب الاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي الثاني متفق على صدوره من
قبل الاول واليه اشار بقوله واما ضد الظن على صدوره بثبوته كان النظر عقليا
اي ولا شك الوجوب الشرعي الذي هو ضد الظن اعني الوجوب العقلي على صدوره بثبوته كان
النظر عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي متفق على صدوره لان الوجوب

فكان الشرع لم يتوقف على العلم بصدق الرسول بل توقف على النظر في معجزته [illegible]
من الله تعالى وجوب هذا النظر في معجزات الشرع ايضا لا مدخل [illegible]
النظر والا لانه نظري في معرفة الله تعالى حيث [illegible] فان اريد وجوب النظر
المعرفي بحيث لو لم يوجد صدقه فلا ان يقال انا لا نسلم في معرفة وجوب النظر
فيما عدا الاول على ما عرفت وجوبه لا يتم على الاقدام عليه في الاشاعرة عنه وانا لا نعرف
وجوب النظر الا بثبوت شرعه الموقوف على صدقه الذي لا يعلم الا بالنظر فيه
وانا لا نعرفه وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد كابره فيلزم اقدام الانبياء عليهم السلام
عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجابوا فكذا ما يترتب على ثبوت
وجوب النظر شرعا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر الشرعي وقلنا عرفه الرسول
او جلاله واشتهاره حيث انه على صدوره بثبوته لكان متفقا اولى الاخاوه سلم
لا نسلم ان الحق اعني لقيام الانبياء. اما انه على صدوره بثبوته فذلك ضرورة لانه والتوقف
جهاط لا متوقف عليه لانه في الحاجة الى متوقف يستلزم انتفاؤه لان نبوته يستلزم
الحق والحق نبوته مشتملا لانه يستلزم انتفاؤه وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم الحق نبوته يستلزم نبوته فالحق ثبوت الحق لا يتوقف
انتفاؤه على انتفاء مقاوه ولا يتوقف انتفاؤه على انتفاء مقاوه فذلك لانه لا يتوقف
لدعوى جميع المقاومين من جملتها دعوى نبوته بل يتوقف على مقاوه لان قول القائل
لا نعلم جميع التقادير لو اخذ في معنى الامر وجوب الحق ليس من التقادير الواقعة
فيه الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد
اعني عدم التحسين والتقبيح العقليين ومستلزم عدم وسلم فلا ان العبد وان علم
حرف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فجوزت العقاب بالجاد والفساد زيادة قائم على
ذلك ان يحصل المعرفة اصرحا لا مرام فصل لا نسلم ان تكليف الاحسن وجوب
في نظر العقل فلا نسلم اذ لسمل المعرفة على وجهها ولا قطع ذلك بل ربما يقوى
اوجه الخلاف ضلالك ولذا جعل الملاحدة في الخلاص من مطالبة براهين
شكر المنعم ليس بواجب عقلا بل نقل والعقل اما العقل فلما تقرر سابقا من
حق نبوة رسولنا في المذهب الدين والاخر وقد ثبت الرسول فذا على انه
لا يجب عقلا والا لكان لنا قدرة بنزع المذهب لوجود الاخلال بالواجبات
الطبيعية اشد المضرة عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا لكان

لو كان وجوب النظر مطلقا اي وجوب النظر في معرفة الله تعالى بالشرع لتوقف وجوب النظر على صدق الرسول وصدق الرسول على النظر في معجزته بالشرع

[illegible]

لا نهاية بلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لغاية فاما الشكر وهو باطل
لتسلسله فيها او الذكر اما في الدنيا وانه مشغله بالاحظ او في الاخرة ولا استحالة في
ذلك واجيب الشكر وتحصيل مصلحة الثواب لا حتمال الاجتماع لا يتم لا يكاد لا استحالة
لحقارة الدنيا بالنسبة الى الجنان وعدم الله تعالى وعدم ما شل الشاكر الاكمل
عن ابدة سلطان بلاد المشارق والمغارب ويحوى ما بينهما من الكنوز والقنا فيسلى
ثنا العبد ثم يلقى بذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك اذنه شكرا عليها
شك ان من ذلك ليس استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا
فيها اقل عند الله من ذلك الفتى عند الملك وما اتى به العبد من ما يعد شكرا احقر
عنده من تحريك الاعنة بالقياس الى الملك ولا نعترف في ملك الملوك وليس فعلا
ثم نوقشها على معرفة المستفادة عن النظر لا يكفي فيها المعرفة ان ابدعي انظر الذي
هو شرط النظر وعلى تقدير نوقشها على معرفة غير المعرفة السابقة ملازم ان المعرفة
سوى تقدير على النظر لحصول العلم او براءة الملاحظة او الالهام على براءة الراجحة
او تصفية الطبع لاثبات والجاهلات على براءة الصوفية ولو سلم ان المعرفة
مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة تقديرا الذي اذ يوجد الا
في النفس او حال العدم المعرفة لقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لانتفاء تحصيل
الحاصل ولو سلم فلا نم ان يتوقف على الواجب هو واجب فلم لا يجوز ان اذا توقف
مطلق على شيء لم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز الترك وفرضنا زيدا في زمان ترك
وعدمه لا يجوز ان لا يتوقف ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وفرضنا
كذلك بل يجب ان يكون ما هو على وجوب عدم الجاز ايضا ايضا الموقوف وهلا عدم الموقوف
عليه وهذا تكلف بالغ فان لم ان امتناع الموقوف قبل عدم الموقوف عدم اما
الخ ايضا شرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يمكن فهم
عدم المعرفة ان في توقف الواجب المطلق على شيء كان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه وايضا التكليف بالايمان وكما
المقدمة بان يتعلم على اصل وامر كان يدعم الحقيقة لا عقاب وانه مصيب اصحاب
الخطاء وفي فصل الامر لا نعترض في ذلك والمراد بالمستحب المحبوب هو القدس الرحمن
والمراد بالرسول هو العقل لا نتر الحسان في الحديث وفضل الشكر مع كونه غير مستقل
بمصلحة بحيث لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال بهو واجب لانه

لا لان يتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بالاحترام لا يضر لان الثواب والاحترام
واحد عندنا عقلا وسابق ولا يضر وذلك الا استقلال ابراء الاخرة اجماعا لا
والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم بعين صفاته الكمالية
وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن محتاج الى النظر ايضا
وايضا الرواية لا تتعدى ولنا ان الله تعالى هو حقها فيجب اي بجاهدات
شاقة ومجاهدات كثيرة فما يجيء بها الرجل فهو في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد
المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا وجوب ما يتوقف عليه الوجوب الوجود المعتبر
وجود السحاب لا ما يكون واجبا على تقدير الا ما كان من الواجبات
مطلقا او لا يجب على تقدير الاتيان والتعلق بالمعرفة عقلا واحترامها على
الثاني اما اولا فلان شرائط الالهام اي ما ذكرتم من لزوم اعدام الاسباب
بين الوجوب الشرعي الذي هو وجوب والوجوب العقلي الذي هو وجوبهم في
فهو جوابا ان لو وجب النظر بالعقل في النظر لان وجوب ليس مطلوبا بل المعرفة والاستدلال
عليه مقدمات مقتضية الى النظر ويقتضي ان المعرفة واجبة وانما لا يلزم الا النظر
وان ما لا يلزم الواجب الا به فهو واجب فيجب ان يكلف ثم لا النظر بالوجوب على
تقدير النظر لا في فيجب النظر من القضايا التي فيها ما هو فيضع
التكليف بالنظر بالتعلق بالمعرفة لا يتعلق ويتعلق بالعلم بوجوب التفكر في العلم وجوب النظر
ضروريا يحصل بالقوة على طريق مع تلك التنبيهات لا امر لو نظري الناس مع تقرير على
ما ذكر من التنبيهات الاربعة الاطارية فقط وعلى تقدير عدمه اي يكن هناك دليل
اخر للتكليف اي لا يقع الى النبي وكلام الذي اراده بنفسه ولا لم يترك النظر والاستماع
اذ لم يعرف سر وجوب نحو اصلا فيكون الدين واثبات النبي وهو المراد بالاعتقاد امكانا
وهو ان ليس التكليف الاشتغال النظر ما لم يعلم وجوبه الاشتغال بما لم يجب عليه
الشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر ام لا نظر وسواء علم وجوبه ام لا علم طلبه ان يعتقد
ليس الاشتغال من النظر لانه واجب عليك شرعا فتقرب عليك الايمان به لا شرعا
لانه واجب عليك فيجب التكليف الذي هو عدم الوجوب لما قبل الدليل الذي لا يجوز
انه قاس بعلم المطلب اذ لم يقل له من تكلف كذا وهذا فاعلم ترك التكليف من
تكلف الفاعل في الاولى ان انكار تكليف الايمان اجماعا مع عدم علمهم عن وجوب
الحق بعد عدم الاشكال المتردد قبل الوجوب لا يجب النظر على الاطلاق لان الوجوب

الحق في نفس الامر لا يتوجه عليهم التكليف بالوجوب والتحريم وأما الآن فعرفتم في اثبات
هذا المطلب كان الآن الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر
في المعرفة بوجوه من قبل انظروا ما في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي
الارض بعد موتها انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت
وقوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن وقوله تعالى أفلا يتفكرون في خلق السموات والارض
وقوله تعالى أفلا يعتبرون وقوله تعالى أفلا يتفكرون في أنفسهم وأجاب بأن الامر للوجوب وأما الظاهر فمنا وبينه
ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم
ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها فدل على ان مجرد التفكر في دلائل المعرفة هو واجب أولا وعلى
على ذلك فهو الواجب وهذا الكلام يحتمل لاحتمال الاقرار بوجوبه وان الخبر المتعلق بتحصيل
الاصول الثلاثة وهو الفضل في معرفة الله تعالى واجبة جاء من المسلمين كافة وقد تحقق ذلك
بحمد الله تعالى فاعلم انه لا الفاظ الا انه لكن هذا كافية في اجتماع الاجماع الامة الوجوب ولا
اهم فيدخل عن الطلب الثاني وذلك قد يحصل التقليد من غير نظر وهو لا يتم الا المعرفة بالله
الواجب المطلق الآية بجود واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجه احدهما المعارضة الى
الاعتراضات الواردة وهو دليل المعتزلة وايضا يحصل بدليلهم وذلك وجوه الاول
ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها لكلك اما يكون بايجاب الله تعالى وهو
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف فقط وهو تحصيل الحاصل او للمعرفة وهو تكليف
الغافل فان من لم يعرفه كيف يعلم تكليفه اياه وهذا يصادمه وأجيب بأن المعرفة الحاصلة
بان تكليف غير العارف بطلانه تكليف الغافل من حيث انه شرط التكليف خطابه وتصوره
لا العلم والتصديق كما ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له ذلك تكليف لانه لم يفهم
ان تكليف الغافل وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع منعقد وانهم مؤاخذون
وذلك نص النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه العظام على ما نهم وهم الاكثرون في كل عصر من عصور
الاسقاط عن الذمة الا ان هذا في اصناف وصفات لم يعلم انهم لا يعلمون فقط او فقط
مجرد الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يتبين معه ولا كلام المعرفة وهذا
لا يجوز ذلك التقرير والحكم بانهم وأجب انهم كافرا يصدرون الا اذا جاء لا كافرا
فتصرفه في البعيد وانه الاقدام على الميراث وذات الرواج وغير ذات محارم
ما جاء لان عن الصائم اللطيف الخبر فانه في الباب انهم قصروا عن التجريد والتوحيد
امرهما والتعيين والتفصيل الدلالة الدالة عليها وذلك التقصير لا يمنع ان المعرفة
الواجبة هي من الجهة التي لا يتعلق بها عن التجريد والتعيين وعدم الشبهة والكلام
والتفصيل يحصل بعد ذلك او نحوه ان المعرفة التي هي واجب لكن تحقق

فان الوجوب الذي اوجبناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية وأنه حصل في المعرفة
من جهتين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قلدوا اعلمائهم والاخرى
فرض كفاية وهو حاصل من الاعمار الثالث الامام ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
شرعا لان الواجب الشرعي ما اوجبه الله تعالى ويجوز ان يتوجه خطابه الى ولا يتمكن المكلف
عليه ذلك الشيء واجب بان المعرفة غير متوقفة على الآلات والاجتهاد الذي يستخدم اما
فاجابه اصحاب الجهة المقدمة الذي هو النظر وذلك كون مبدأ الشيء الذي يصح ان يكون
الرجل وهو غير مقدور بل انما فعله امله بقدرته الذي يصح الجهة الموجب للازهاق
وهو موجب السبب لا تكليف بغير المقدور شرعا الزام المعارضة لما ذكر من الدليل
على الوجوب النظر بوجوه ثلاث والاول ليس بواجب شرعا وهي شرعا او لها الى المطلق
معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والحقائق الدينية والى الكلام بحثه في الذات
الذي لم يتعرض السنة والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين الاشتغال بالنظر فيما ذكر
ولو كان واجبا لاشتغلوا بتحقيق الباب المنزه الله والى عن هذا نقل اشتغالهم في الباب
المتضمن على الخلاف اسمائهم كل بعد ذلك الحوادث من حيث الحدوث في جنابه تعالى وهو من
ان ما ذكرتم من عدم النقل فهم كانوا يجتنبون عنه لان التوحيد والنبوة وما يتعلق
بما ويتعلق بمنافع المكلفين والعلم بحقيقة الله تعالى كذلك العلم الاشتغال
بالنظر في الكتاب الكريم عدم انهم لم يروه ولم يتعلموا عنه الاصطلاحات وتعريف المذهب
ومن جانب السابق بتحصيل الحاصل بتحصيل الحاصل والجواب ولم يأتوا في نظر الذي هو الكلام
لاختصاصهم بعض الفن وقوة الاذهان وحدة القرائح وشاهدة الوحي المتضمن لعضا
الاول من علوم الكتاب والسنة ومن بعدهم عنهما على ما يعلم من شك او شبهة
بعض من قد العلماء الذين لهم وانما يجيء النباتات في زمانهم وكذا في زمانا ما حدث
في كل من جميع الذي ذكرتم كما حدث في الاعصار المتقدمة حتى في زمانا الى يومنا هذا
العقيدة وعدم الشبهة وعدم زمانا بعد ذلك لا يوجد الا بعد ما اشتهر وانتشر وانما اعلم ابو حنيفة
ولم يتكلموا بالاصطلاح المتداول في زمانا من الجوهر والعرض والجسم والعرض وتحقيق المادة
تحريره الطبع وغيرها من اصطلاحات المتكلمين الذي هو مما ذكرناه وبعد في الفقه لم يتعرض
في الكلام وان احتجنا الى الاشتغال بها بعد هذه الاصطلاحات والتقاسيم بعد ذكر
حسنة كالاشتغال الفقه وسائر العلوم الشرعية وانما ان عدم الفرض الجهل كالفرض
الفقه وهو الذي عدم اسم فرض على اجماعه من تعلم كفاية في الفقه فقصر عن حيث وجهاه

عن ما ذكر فيهما والنفس والمجرد مثلا وبان لا يستلزم انضمام المحل نفسه الحال فيه فيما
فرض الجسم المجرد والا يكن مما لا ينافي ولا يستلزم التجرد صحة المعقولية لسنة لا يكاد
المصاحبة بين ان كل ما يكون مجردا كالمجرد عاقل والنفس مجردة فهذا دراك الذي لم يعرض
الجزئية التي تحوي سبب المادة في البعد الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير
ذلك والمجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون زيادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة
والاعراض لها اذ كل ما يكون مجردا فلا يخلو اما ان يكون مقارنا لصورة المعقولية
وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان مادة لكان مقسما وطبعا من انقسام
المحل اذا كان حاله من حيث ذاته من حيث خلوه عن طبيعة اخرى فالصورة المعقولة
الصغير يكون منفسة فانقسامها اما الى الجزئيات الذهنية في الحقيقة وهو لزم ان يكون الصورة
المعقولة التي فرضناها مجردة عن الموانع المادية من المقدار والوضع وغيرهما من الوضع
والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل كونه مادة يقتضي القسمة الى غير النهاية فالحال فيها
يقتضي الى غير النهاية والضرورة ان الاجزاء متخالفة الحقيقة فلا يجب ان يكون جميعها
بالفعل في المركب مركبا من اجزاء غير متناهية وهو لا يعرض عنه بعلم ما ذكر
في بحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لا يكون
بريئا عن المواد المادية وكل ما هو كذلك فان بينه ان يكون معقولا لا يحتاج
الى تعقل يعقلها حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل ما يصح ان
يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل تصح ان يحكم
عن جهة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجوز بجهة من الامور العامة المعقولة والحكم
الى غير متناهية تصورهما ساذجا فكل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح ان يكون عاقلا فاذا
كان مجردا فهو عاقل اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو لم يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة
يتوقف على المقارنة في العقل فاذا صحة المقارنة المطلقة هي استعداد الغير المطلقة
واستعداد المقارنة التي هي اعم من المقارنة في العقل مقدم على المقارنة المطلقة
المعتبرة على المقارنة في العقل المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها ولا يلزم

لان الصورة المعقولة من حيث هي هي لا من حيث انها في طبيعة اخرى وانما هي المحل مستعد لانضمام الحال اليه

ان يكون معقولا مع غيره

الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد
في الخارج مجردة ثم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل
بان يحصل في المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانا اذا كان في ما جاز ان يكون
يكون مستعدا للغير يحلول فيه او حلوله في ذلك والمقارنة المطلقة منحصرة في
هذه الثلثة فاذا امتنع اختلال امر من ان يكون الصحة بالنسبة الى الثانية وهي صحة
مقارنته للمعقولية مقارنة الحل لمحال ثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج
وكان مجردا فاما ان يصح ان يقارن معقولا اخر مقارنة الحال للمحل ولا يقتضي العقل
الاتحاد المعقول فوجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل مثل مجرد يصح ان
يكون عاقلا للغير وكل ما يصح ان يكون عاقلا للغير يصح ان يكون عاقلا لذاته لان معقولية
ذلك الغير مستلزم امكان معقولية ذلك الغير ومعقولية الملزوم مستلزم معقولية اللازم
فمعقولية معقولية الغير مستلزم معقولية المجرد وقد ثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته
فيجب ان يكون عاقلا لذاته واما لا ان معقولية اما بحصول نفسه او بحصول ذاته
الذي هو لاستلزامه امتناع المحض بين ان يكون معقولية بحصول نفسه ونفسه واما
حاصلا لا يجب اما لا يكون العقل واما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله الاستدلال
المجرد صحة المعقولية الثانية الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا فهو الاستدلال
الصاحب اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وهذا
المقدمات ممنوعة واقرب منه وجوه احدها انه لا يجوز ان يكون بعض صحة
المجرد مانعة عن صحة لا يصح وما ذكرنا انه قد تمنع معقولية مطلقا وثانيها ان صحة
المطلقة هي المقارنة الخاصة انما هي اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ع
ثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة وهي هذا الخاص فلا يجوز ان يكون
لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة فلا يكون ذات المجرد
الاعم المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في اثبات توقف
صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية على اشتراط نفس توقف المقارنة
المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما ان وهذا الدليل ولا يطلق
هذه الجهة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الى منه لا اذا كانا
في الخارج ويكون احد الفردين موجودا في ذاته فلا يصح تحقق المقارنة فلا
واجب ان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا لبيان انها في الخارج

يمتنع

او توقف

وهو ان يكون كل واحد من الفاعلين موجودة فهي تام عينه الاخر من غير الفرض علاوة ورد ايضا يجوز
ان يكون من جانب من الحوادث ان يفعل المتوقف ويمنع ان يفعل من مطلقا الفاعل على الوجه الثاني
من ايضا بعد حكاية الشيء بسبب القدرة وتعارض الطبيعة والمزاج مقارنة الصور والقدرة في المزاج
اوين الكيفيات المقارنة القدرة وهي امر قدرة عرضي في الارادة والمزاج ان يكون مصدر الفعل
لا يكون الصور والصور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا والفعل الكثير
المقدور اما القصد والصور هو الفعل الفلكي والثاني وهو ان يكون مصدر الصور واحد من دون
القدرة والشعور فهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة الصور وهو الفعل
والمزاج وهو ان يكون مصدرا للفعل كثيرة لا الصور وهو الطبيعة الاشرف واعتبر معهم الفلك
مكان القصد والشعور اختلاف الاثر وقصد القدرة بعضهم يكون مبدأ الافعال المختلفة
يكون مدرة بالضرورة لقد تقدم الفعل والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة لتي في الضرورة
لطرفها عن الاثر والعقل الفلكي قدرة بالضرورة الاول دون الثاني فانه لا يكون في الصدور
عصمهم من وجه فان ليس القدرة الفردية عبر عن الشيء الاشرف والاشرف في شيء من الصدور
آجب بان ليس المراد الذي فعل والقوة معنى لها صدقت بالقوة والاجزاء على اسم بالاشتراك
حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها ان لا يجب دوام الاحداث بها على وجه يصدر عنه الفعل
ولا عن الترك والترك جاء من الفعل والقدرة الحادثة لكن لم يكن لم يوثر ويمنع صفة القدرة
اصلا وهذا المنع باق لا يمنع الفعل يكون هذا الحد صفة على ذاته المتزلة او بنوع الجنس
اصلا على ما ذهب اليه جمهور العقل العزوي من حيث الرعشة والتخرج حركة الفعل والترك
بالحصول فاطمئن وجود صفة شيء الترجيح والقصد وان يرد الاشياء وان لا يوجد
فانع والمزاج في افادة ان اثر الفعل من صفة القدرة يعارض القدرة يعارض المزاج المباشرة
في الاثر فيها ان يكون مبدأ اثر الاخر فالمزاج فكونه كيف متوسطة من الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر
القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات فاثر القدرة ليس من جنس من هذه الكيفيات الاربع
فالقدرة يعارض المزاج وقد يعطل لان الى الواحد فيكون لها اثر وتعارضه فيه وتعارض الطبيعة
والمزاج بقدرة الصور والمباشرة والمزاج لف وفي غير مستحق فيكون من القدرة يسمى
حدث العقل النسبة الى الفاعل لان الفاعل هذا الذي جمع بين الصور والترك واما فيما يعقل
الى الفاعل لان العقل في حد مكي جمع ولم يجعل القدرة من حيث هي والاجتماع الفاعل
حيث النسبة الى الفاعل وقصد بالطرفين اختلف الى ان القدرة هي هي متعلقة بالطرفين

ام لا فذهب المتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره الغزالي لان العباد هو الذي يصح منه
الفعل والترك بنسبة واحدة وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة
عندهم مع الفعل لا محالة لا سابق ولا يتعلق بالضدين والا لزم تساوي الوجود بتعلق الكل لذلك
القدرة المتعلقة بها ولا الاسام الاولى القدرة يطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
من ايضا الى ارادة احد الضدين حصول ذلك الضد ومتى انضم اليها الارادة الضد الاخر حصل ذلك
الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق بناء على الضد الحاصل لذلك
من حيث لا يمكن ان يتعلق بالضدين والا اجتماعهما في الوجود الى ما نسبة الى متعلق بهما النسبة
القدرة لا تختلف كما متساويين وغير متساويين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود
لمقدورات المشتركة الابدية ان القدرة المتعلقة بالوجود هادون فيها يطلق الشيء الاخر
ارادة القدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولذلك قالوا لجعلها الضدين واعتبر فيها
لم يثبت ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ الاشعري وكيف يصح ان يقال انه اراد بقوله
الفعل ذلك الشيء لشرائط ان يثبت تقدم الفعل لكيف الكافر والثاني في وقوع حصول الجواب
اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله وذهب المتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول
واختار الشيخ مذهب المتزلة واستدل عليه بثلاث وجوه الاول انه لو كان الفعل بالقدرة
متقدمة لامكان حال الكفر والثاني ان ظاهر الاجماع المنعقد بين الملائكة انه لا يكلف الانسان
حال الكفر بعدم القدرة والتكليف بالمقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والثالث ان القدرة كيفية والفعل مقدمة لان القدرة انما يكون هنا بالباء الاصول
الفعل من العدم الى الوجود وكيفية الفعل من حيث هي لا تعلق وجود الفعل صار الفعل
موجودا ملاحظة اليها لان يحتاج من العدم الى الوجود فتأتي المؤثرات لعدم الاثر في الوجود
فالقدرة لا يكون مع الفعل وان ثبت الحكم بكون القدرة قبل الفعل على مقابلة الضدين
لزم احد الضدين اما عدم العالم او حدوث قدرة اخرى مزيلة عدم اشكال
وان في الجواب بعد الجواب الاول ان تكليف الكافر في الحال لا يمنع الايمان في الحال
ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا مزية حينئذ الايمان وان سبق الايمان لم يكن مكلفا بعد
التكليف بتحصيل الحاصل وبيان التكليف والقدرة التي هي شرط اجماع التكليف لا يبقى
مقدورة لانه منه ان يكون التكليف بالمقدور في ثاني وجوده واما كون القدرة
فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل اذا كان تحصيل حال ذات الحاصل مع جاز ان
التكليف حال القدرة فلا يمنع تشبيه المتزلة بعدم الصحيح اذ لا تكليف بل الحصول وجود القدرة

فلا عيب ان ايضا لا يلزم عدم التكلف من القدرة اذ يصدر الفعل لا ثم اما قبل الفعل
فلعدم القدرة واما حال الفعل فلاستحالة وهو ان في ان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما
ذهبهم من انه يلزم ح احداث الحادث واعادة الموجود فيما ان الح احداث الحادث لا يحتاج
واعادة الموجود باعادة اخرى لا يكون الا بان لا تاثير في قدرة العبد ثم اذ الفعل الى القدرة مطلق
مقارنة للفعل يرد عليها حدوث قدرة ابتداء او عدم العالم في قدرته فيصدق عليها انها
حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها وانت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا تتعلق
احدهما بالاخر عرض والعرض لا يبقى زمانين فاذا كانت قبل الفعل لا تبقى حال الفعل ولا يلزم
القدرة بحدوث القدرة والمعلول بدون العلة هو واجب عقلا واما الاول فالنص وهو قدرة
الله تعالى بمعنى ان العرض لا يطلق على صفة نفسه وشيئه ليست بمغايرة لذاته فلا يحدث
لان التكلم في المعاني لا في الالفاظ والاصوات وايضا فالطرد وهو الا ثم ان العرض لا يبقى
وجوده لم هو وجود المعلول بعد ان يكون بعد اصلا والا ثم هو وجوده بدون مغايرة العدم
واستحالة ذلك اذ لم يحتاج جهاز زمان موجودة واصل الوجود ان يعدم العدم ويحدث شيئا فيوجد
لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاعتبار ان وجود العدم مع
القدرة الزائلة بعد الحدوث الحاصل وهذا الحاكم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزائلة
والا ثم لا معلول تاثير القدرة الحادثة التي في وقت القدرة قبل الفعل كان الفعل قبل وقت
ممكن الكتم لا يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا بعد
الفعل قبل وقته عدم قطعا وان لا يكون الحال التي فرضناها عند الفعل بانه عليه
مقارنة واجب اولا النقض بالقدرة القديمة فانه قبل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل
وجود فعلها فيه فالقدرة القديمة معها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان الوجود
بالقول بالجبر مثله لك في القدرة الحادثة وهو ان يكون معها وجوده قبل الفعل وفعلها مقارنا
ثانيا بالطبع وهو تخصص صحة قبل حصول الفعل قبل وقوعه فانه يرد التعيين احدهما ان حصول
الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل شرط لكونه فيه مع ما لا يصير او يحتاج احدهما ان
حصول الفعل في زمان قبل حصول الفعل لكل غير شرط لكون فيه ولا اشتباه في احتمال المعنى
الاول لكنه لا ينافي القدرة وكان حصول الفعل من القادر ولا ذهنا الح لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وجوده حتى لم يتم اشاعة قبل ان يكون ذلك الزمان قبل الفعل فاعلم
يكون هذا الجمع عالا ودون الفعل وجوده لا يوجد كل في انه فلما لا يتصف الاشاع
في الاشاع الجبري وذلك لا ينافي تعلق القدرة وهذا المعنى الذي جمع ثلاثة يمكن ان يدخله نوع كلام

وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين
وهذا لا يلزم تعدد مع تعلق قدرته اذ يمنع كونه زمانا واحدا ما وليس ثم في زمان قبله اذ يمكن
ان يصدر الفعل بعد وجود القدرة ولا يجد وقوع القدرة مع ضرورة القادر الى لا يجوز ان يقع متعلقا
واحدا الشخص قادرين كل واحد منهما مستقل القادرية والدليل عليه ما مر فاشتراك اجتماع متعلقين
على معلول واحد الشخص والمراد هنا اذا كانت كل واحد من القدرتين قدرة على الاخرى ان القدرة
قد يكون كائنة لا على قدرة فيجوز اجتماع قدرتين موجودتين كائنة على قدرة واحدة فيقع بهما الفعل
العباد الاختيارية وهم يجوز اجتماع قدرتين لذاتين ولا كائنتين لان الكف هو ان يخالف امر فلا
تعلقا القدرة الحادثة واما الاستقلال وهل مانع عن تعلق الاثنين بقدرة واحدة وهو لا يتصور
هما على الفعل واحد ان يكون لا واحد من الاثنين بحيث لا الفعل مغايرا لطرف الشخص الفعل حرجا بل كل اجتماع
كائنتين وهو في واحد شخصي واعتقال ولا يصدق القدرة وهم يجل ولا يجد القدرة واما استهم
عن هذا من انه يجوز ان يكون فعلها واحد شخصي لمان سنقدان لكن اذا وقع المعلول بهما اجتمع
يقع بالاثر فلا يكون وقوع القدرة الواحد الشخصي الاثر قادرة واحد شخصي واما فاما لما استهم
لا اسقاط الشيء على الحدوث القابل اذا وقع احدهما اجتمع الفعل بالاثر وقدرة مشروعا في زمان
الطول بعدم انعدام علة ولا استبعاد في ذلك اي في ذلك اي في زمان الايراد القدرة ذهب طبيعة الى ان ايراد
القدرة مستعدان يكون متعلقا لانه يلزم ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بين ما
من لمان شاع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الاشاع امتنع ان يكون قدرة الشخص مؤثرة
مثله القدرة على حضور واحد والا كان لكل واحد من القدرتين التي تتعلق بقدرة على كل واحد من
المقدورين بعد ان يصير المقدور مع قدرة القدرة عليه شخص واحد ورد الهم هذا المدعى وقال
ولا استبعاد في ذلك القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين يجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد
شخصي وان لم يجوز قدرة هذا على ما يجوز في القادرين لانهما اذا اجتمعا على مقدور واحد بين ما
من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور بهما صحة المقدور في هذا
الزمان فلا جاز وقوعه به بالاحرى لان لوازمها الاستحالة لجوازه فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان
واحد وتصير كما سبقا لانا اذا جاز وقوعه بالاحدهما وصحة في زمان جاز وقوعه فيه لا الاخرى
وصرها بدلا عن الاولى بان لا يقع الاولى وتقع الثانية بدلا عن الاولى حالة وقوع واحدة فلان اما
بالاولى او بالثانية فاذا وقع احدهما امتنع ان يقع الاخرى وتعلق الاخر بها في الصدر والمثال
في ان الجبر مرفوع مقاد للقدرة ام هو الى الاول وذهب اثر هاشم من المعتزلة الى ان في اختيار
تقدم في اثبات كونه عرضا المقدرة القدرة بهي الى الشيء والمنع من القيام فان كل فعل من

من بعضه التفرقة بين كونه في نفسه مع كونه ممنوعا من القيام وما في الكافي في الموضع عند وجوده
على الجبر وأيضا هذا الوصف في الممنوع ولا يخفى أن جعلها عاجزة لعدم القدرة في الزمن
وجودها في الممنوع فإن هذا الممنوع إنما يأتي منه الفعل على تقدير انتفاع المانع وإن زمن كذلك
فالحكم بأن أحدهما قادر دون الآخر تحكم فإن الممنوع يأتي منه الفعل وهو عاجز ذو أحد وصفاه
وإن الشيخ أبا الفرج خلافا لزين الدين أخذ من صفة الموصوف قال الفخر وعند الحصول الصفة
إن قدرت صلاحية الأعضاء فالعجز عبارة عن زمانة عرضت للأعضاء وكون القدرة عرضا لا يلائم
عدم الآفة وإن قدرت القدرة بنية تعرض عند سلامة الأعضاء فيجب التمكن أو إذا وجد يجب
الوجود عند عدم الآفة لأنها كانت القدرة وجودية والعجز عدمي وإن أريد بالعجز العرض
بتأثيره حركة المرتعش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي وأصل الآفة عرض وهذا المعنى
فكر أيضا وجوديا وتضاد الخلق الضرورة لتضاد أحكامها أي تضاد أحكام الضرورة والخلق
الضرورة صالحة لأن يقع بها الضدان والخلق لا يكون حالها لأن يقع به الضدان لكون الأجسام
فقط الخلق بالكلية للشيء يصدر بها عن فاعل لا ضرورة وتكون صفة الإحكام بضد تضادها والخلق
بتضاد الفعل تضاد أحكامها إذ الفعل قد يكون تحكيما على خلاف الخلق واعلم أن ما ذكرنا أنه أصل معنى
الخلق الضرورة والفعل ولا يضد تضادها وذلك لأن كون الشيء حالها لأن يقع به الضدان وكون
غير حالها لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان في ذوات واحدة من جهة واحدة فيجمع أن تكون
الضرورة والخلق إما ذاتان أو إما اعتباران أو إما تضادهما وإن تباينا فإما في محل واحد فلا يمكن والثاني
اجتماعهما في محل واحد بالقياس إلى فعل واحد وما يتوهم من أن بدن الصغير لا يحتمل لأن ما
لها الشاق الذي نسر يتوهم امتناع اجتماع هذين المعنيين الوجود من الزمن لا يتضاد ولا يتنافيان
سوى التضاد فهو أي ثاني الذي نسر الحيين يتنافيان لا امتناع اجتماعهما وهو الأصح
ولا صرف أحدهما على الآخر والخلق لا امتناع الاجتماع هو شأني الذوات الأعضاء وصحة الملك
والآلام من الكيفيات التي تنبه الذي والآلام وصحة هاتين الكيفيات الوجدانيات وقد يفسر الألم
الذي يفسر الحس ويخصه بقال الذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم والألم إدراك المنافر من
حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الذي يتم به الكيف الخلاقة والرحمة للأنفس واستواء الكيفيات
الطبيعية الصحة والرفعة والتعب للعصب والأدراك يتضايقان لا أشياء ما حالها على ما هي عليه
الذة وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن
فيه نجاة من الخطر والهلاك فإنه ملائم من حيث أنه يحصل الشفاء وغير ملائم من حيث أنه يشتد
على الطبيعة عند إدراكه من حيث أنه ملائم يكون لذة دون إدراكه من حيث أنه منافر وهذا

أبو طيب جالينوس في شرح الألم أدراك المحسوس من حيث أنه يدرك بحس الألم
الذة والمعرفة في الألم والذي هذا المعنى أنه مقول وهكذا قال في الأدراك خصصنا الأدراك المنافر
والمنافر بالنسبة إلى المدرك لأن فصل الأدراك لا يقتضي أن يكون الملائم في نفسه وإن أمكن ملائما
صدق المنافر في نفسه لم يكن سافر الذي هذا المعنى أنه يعني موجب الذة والألم الفعل
الإدراك فإن أراد أنه يقدر حدوثه بالأمر الذي يدرك الملائم والمنافر عبر الأعراض أنها حقيقتان
تنبيهان عن التعريف أما حدوث أنفسهما ونسبهما بالذة ومعرفة أنهما إدراكا الملائم والمنافر
إن الذي نعلم أن الملائم أم غيره وسنذكر الفارق الذي حقيقتهما لا يتعدى المنافر لكن كون صحيحا
طريق الحزم لا تهمال والأقرب أن الألم ليس بعدمي وإن الألم أدراك المنافر ولا يمكن في حصول الذي الجاذبة
الطبيعة فقد خرجت أن هذا الزام الرطب غير لازم مع أن هذا أن أدراك غير طبيعي وقد كتب بأن
هذه الثلاثة وقد ظهر أن تصورها بدون الحس من تصور الملائم والمنافر وأيضا بالأدراك
على تصريحات الشرعية وقد أنشأها هذه الصور لكن ما من الألبان من جانب
على وجه أنه ما يكون في تصريحها لا يشترط تصورها وهم يحدون ذكر الطبيعة أنها الذي
ليست الألم الذي الحاد الطبيعة من الخروج عنها وتحصل الخلاص من الألم لا الألم الصحيح والخلو
الذي تصور أن يكون ذلك أصل سبب الذي أنه العود إلى الحال الذي يحصل أخرى أيضا
الأمور الذي يتصور أن يكون إذا زال الحالة الطبيعية المستقيمة فإنه يحدث بالحال ما يناسب حصول هذا
الذي هو الذي إنما يكون في تنافي أحدهما أن الذي دفع الألم وإنما الألم أن يحصل بالحس
أخر سوى دفع الألم فقد يحصل الذي دفع الألم وحده غير طبيعية كالوصول إلى مطلوب
حال من غير تعب وتوقف لأهل المعقول ولأهل الأهل بأن الخطر قد يبالغ قطعا لا يجيء ولا يلائم
وكما في أدراك الملائم الخلافة أولى وقد يحصل المنافر من الألم من غير لذة كالوصول الصحيح
على الشروع وقد يوجد السلامة من الصحيح والرواح والصحيات وغيرها من غاية الشوق
الوقت وقد يحصل أيضا من الشرب والأدراك والمراد أشار إلى الذي الأولى وقوله وليست
حزيها عن الحالة الطبيعية إلى غاية الطبيعة وإلى المنع الذي جزء لا يصير بعض الحد أن
عن الألم الذي ملائم يحصل من صحيح وذلك الخلاص من الألم كالغيرة موجبة في فسخ الخاصة
الغاية وليست الذي حزيها عن الحالة الطبيعية والمعدل من نقصان التم ثم إلى الكمال الأمر على
سبيل الذي تعرف الأفعال بتلك الحزبة فالحزبة لا تعرف أنها الحزبة لا تعرف أنها الحزبة
لزيادة تصور الأمر لأنه الذي تحقيقه وتحقيقه يوجب اجتماع الأحزاب التي يخالف البدن
من ذلك تصرفها عن الحزبة والأمور الحالات الظاهرة في تصور الأمر الأبيض البقول

والمرة والهاضمة من المدوقات وكان لفرق التمزيق والتقطيع والتفريق لعزيمة التمييز المستوى
وكذلك الحال في المشمومات فيحصل منها تمزيق وتقطيع كثيف والاصوات التي هي الصوت والاصوات
الحركة الحارة عند ملاقاة الصوائح واكثر الاجسام الرادية حتى كما صرحوا بها ان من تقرير
شريعة الحس في القيام بحيث الالام الاجسام زمان ولكن كان تفرق الاتصال بها ذات الالام
الا انه لا يفرق الاتصال بمثل المحسوس المزاج الذي هو الم وحصول بتمزيق تمازج
كان تفلا فيها حتى الحضر المقطوع بالاحتمال والمزاج من بحيث الالام الذي هو
ان الضاد انما يصير حارا من المتحرك لتحول ان يفرق اتصال اجزاء المتحرك وتوسط حتى
بما يجب ان يوم المتحرك والثاني بطريقة الحس وكذا الثوران يحصل بتفرق الاتصال
فيوم فان تحيل التفرق الحاصل من الحكة والمرة صرفا في اجزاء حصر حتى ما يصير
ثم يحصل الالام أجيب بالحق واحد من التفرقات وان كانت حصرا جدا الا ان تقدير التمازج
هذا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يخص بحس من البدن دون جزء من اجزاء جامد في جميع
الاجزاء وأجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي بالاحتياج الى السبب متوسط جنسه وبين الفعل
ان يكون شروطها متوسطة عند السبب المتعدد اجلى ان التفرق الحاصل في الاجزاء
وان كان مثلا الكل متصرف متزلا يحتاج لصرفه واستحواذه ومنها ان تفرق الاتصال في الجزء
المطعمة الرئة وفي الحقيقة فيجب ان يكون الالام الحرارة او كيف ايلام الدفعة لا الامر
لذلك واجيب بانا نلزم لكان الم الضرب بسبب تفرق الاتصال وليس كذلك
يحصل واسطة السبب لا يحصل من مزاج مختلف اقوى اثرا من الحرارة المطبوعة بما ان الفعل
غير عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء من البعض فلا يكون عرضا اولا ودوام فالذي
يعرض ان يتصف به فاما الخارج ويكون ذلك الامر سببا لاتصاف موجبا لامر وجود
فقال الشيخ او على السبب الذاتي للالام اما ان صرحها تفرق كيف اس فكان القول بالجزء
ومدبسند الالام الى التفرق وثانيها والمزاج المختلف فاذن المزاج نسان فيتفق
مزاج غير طبيعي بعد على التفرق وبين مزاج الطبيعي بحيث لم يحدث عنه كانه المزاج الاصلي المختلف
مزاج غير طبيعي بعد ولا يطلق مزاج الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال الى الم يتوهم
هو سوء المزاج المختلف ولذلك ولم لسبب التفرق ما لا يوم الالام في الشيء لا يسبها نسبة الى الالام
بخلاف المزاج المتفق فالالام وحصل بعد ان الالام على اما الالم فيقول حرارة الدوق
اكثر من حرارة صاحب الجنب ولهذا يذوب اجسام الدوق من حرارة الغيب محسوسة من
حرارة الدق فان صاحب الجنب يجد الما باشدها ويضطر اضطرارا دون الدوق واما الالم

مابيع

فهو ان الاحساس شرط عالية الكيف الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق من كيفيتها لا يحصل
تاثر الحاس من المحسوس الا يحتوي هذا الاحساس فكون شروطا لتاثر فاذا ان الكيفية المتاثرة
في المحسوس الاجسام الصغيرة الاصلية كما في مزاج الطعم فلم يحتج كيفيات الكلية التي هي من
فضل اتصال فلا يحصل الكيف المتاثر فيه فلا يكون هناك الم لاحساس المزاج المختلف فالكيفية الا
انه مع الكيفية الرابعة مختلفة المتفاوتة واحد من الثاني الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات
اذا استحرت بيضة الشعور بها استحرارها الى بحسب استحرارها بحيل الحاقة من كيفية المحسوس
من كيفية الحاس المحسوس ولذلك كان المنافع الحاصل بتحسين هو الاحسن شاملا
هذه وتبادي. وذلك لحاجة التكيف من لكيفية هذا الحاصل حتى اذا الشيء فاذا
هو الحاصل ويتغير فيصار كيفية بعد مواضعه لكيفية هو المزاج لا يدرك سحر تعلق الالام
وكل منها اوسى الذة والالام اسرع عقل وهو ان المحسوس قوي لما كان كل من الذة والالام
ادراكا والادراك لما احسى وعقل كان كل من اللذة والالام ايضا تغير حسب او عقلي
اما ظاهر يتعلق الحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق الحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
ازيد من الالام بالكيفية عند العقلاء فان المتكلم من قلبه ما روى اسر عليه كالشطرنج لا يرد
فيعرض له سكوت حتى ومطعوم شهي ونفيض لما يعاقب من لذة الضحك الوجه وتنبه
الذة الغضب اقوى منها جميعا فان الذة بتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك
المحدث فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى
ان لذة العين الصحيحة من جمال الحسن اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك
ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كان الحاس اذا راى محسوسا من ما اعتب يكون لذة
اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في بدنا اعظم فان المشرق النظر بما
كان احسن كيفية وقوة الذ واكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لا يحتاج
وهي منغمسة في الشرائب المادية وادراكها اقوى لانها قابلة ذاتها وادراكها الصحيحة
بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردة ابسط سيرة عن الشوائب المادية ومدركات
الحس مادية منغمسة في الشرائب لا جرم يكون لذة القوة العقلية اقوى من سائر الذات
وعلى هذا القياس حال الالام فعند الاعم من الكيفيات التي تتعلق به الارادة والكراهة
فرقان من السلم المعنى لا يعم ذهب كثير من المتكلمين الى ان الارادة هي اعتقاد
النفع سواء كان بعضا او غيره قال ابن سينا تدفع المقاومة الى طرق الحدود وهي فيه وتركه
بالسرعة فان اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد

مع القدرة مختصة بالوقت عند من ذهب اليه ثم الى وجود الاعتقاد الجزمي اذا في الفعل
اذا ترك واما الارادة فهي من بعض اعتقاد النفع كما ان الكراهة انفعال من بعض اعتقاد الضرر
وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فيما بين وجود هذا الاعتقاد
بالاتجاه بمجرد اعتقاد النفع فقط بل نفع له او لغيره في الحال حيث يمكن حصول ذلك
النفع البدوا الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من جهة او سبب ومما ذكر الجزم ان يفعل
لن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء فدرجة ما سكا الشوق الى المحبوب لن لا يصل اليه اما في العادة
التي القدرة فيكون الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد تحصل بدون
اعتقاد النفع او يمكن حتى يكون في بعضها لازما فضلا عن ان يكون نفسها والحاصل
من السمع اذا عرفت له طريقان متنافيان في الاقتضاء الى الجاذبة تجاذبا واحدها على الاخر
بارادته ولا يتوقف في ذلك على رجحان احدهما النفع معتقده فيه ولا على ميل تجعل مرجح
احدهما على الاخر هي الارادة فاعلم بالضرورة هذه لا يخطر بالخاطر مرجح غير
ميل احدهما بل لا يخطر بالاسوى الجاذبة وان لم يكن مرجح لم يتوقف متحيرا بين طرفي
البيع وكذلك الظمآن اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما من غير داع يدعوه اليه في اعتقاده على الاخر فكذا الجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير مرجح يجذبه والمعتزلة الذين يقولون بان الاختيار
عند الطرفين لا مرجح باختيار احدهما على الاخر بل مرجح يعين ذلك الطرف فاذا لم
يستند ترجيح اصلا وقالوا ان الساعي من جميع الوجوه في الاستلزام ولا ادنى من بعض الساعي
وقريبه ولا بد في هذه الصورة المفروضة من مرجح الشعور بذلك الشعور على الوجه الذي
صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلا يجوز ذلك لامرنا الحاصل الان انه
كان له شعور بالمرجح في هذه الحالة قالوا اذا فرض ذا وجد الطريق الجاذبة
طبيعة يسمى سلوك الطريق الذي على اليسار لان القوة في اليمين اكثر والضرورة تمنع
الضعف كما هو الشاهد فمن دون حجة جنبه واما في الفرعين والرغيفين فحيث يتساويا هو
الاقرب الى العين والحبوب مع الضم والعارض بالضم الشيء الاخر وانا بدهي
الى ان ارادة الشيء من كراهة ضده اذا كانت فيهما كانت اما ذاتها او ضدها او جزئها
واما في بطلان الملازمة فلما مر من ان الضدين من كل منهما من جهة في هذه الشيء ولا يلزم
الاخر فلا كانا ضدين او مثلين لا يمنع اجتماعهما وهنا ظاهر وما ذكروه انما
منع الجاذبة اجتماع الاجتماع ضد الاخر لان هنا ثالثا القاضي لزوال الضد الاخر

يجتمع مع ضدها الذي هو الحرمة فلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة
الضد ارادة الضد لكن المتقابلين الضدين متضادان وبينهما لزم اجتماع ارادة الشيء مع
كراهة لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بالاجتماع لكن بين المتقابلين حيث
الاخر جائز لجواز ان يكون المتقابلان متضادين واشاع اجتماع اللازم مع ضد الملزوم فاوضح
لامر واحد كالنوم للعلم والغذاء وكل مع ضد الاخر بتلزم اجتماع الضدين اقول لكن لجواز
بانه يجوز ان يكون كل من الضدين بوجه واحد من وجه ارادة على الجواز ومع ترجيح احدهما على الاخر
من تابع راجح وانما يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث
يعتقد فيه ضرر ويمكن دفع ايضا بان الارادة عند الشيخ من ابدعه الله تعالى
لا يحدث في المقدور بالوقوع ولا شك انها هذا التقسيم لا يجوز عقلا بالضدين ولا انتفاء
مع الكراهة من وجه ثم لو فرض انه باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاذبها كما بين الامرين
وتقريره بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشيء جهة وقد يراد التي او يكره من جهة
مختلفة ارادة التي لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسه الا ان يراد
انها اعتقاد عدم بعد الشعور بالضد معنى انها نفس كراهة الضد الشعور به والا فلا معنى
لاشتراط كون الشيء من الشيء اقول لا معنى لدعوى الاتحاد هنا بهذا المعنى لان ارادة
الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد الشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد
لا يبقى عن الاولى ان ارادة الشيء مطلقا مع كراهة ضده الشعور به لا يتوقف اجتماعهما
لا يختلف بالشعور بالضد المراد وعدم الشعور به وذلك قد والقائلون بالتضاد وجوده
في الاستلزام فمذهب الفاضل اوجزوا الامام الرازي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده
الشعور به اذ لو لم يكن كذلك لجواز ان لا يبقى الضد كراهة ولا ارادة لكن من الامور
المتضادة بان واجب مع المقدمتين جواز ان لا يبقى الضد كراهة ولا ارادة لكن من الامور
المتضادة ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وبعضها انما يكون
الارادة على اي الشيء ومتعلقه الجهة الذهنية اشارة المصنف واحدهما لا يمنع
منه ان كلا من الارادة والكراهة لازمان لا ضرر فيما في التعلق اي ارادة اصل الشيء
لازم لكراهة الضد والاخر لاحتمال والعكس فكراهة اصل الشيء لازم لارادة
الاخر لاضد وذلك بتوقف الشعور بالضد على ما مر وكل اصل الضد حيث غير الضد
ارادة هذا الضد الاولى ان ارادة الانسان شيء تستلزم كراهة اذا خطر
الهلاك بالمال وكذا ارادة الحرث تستلزم كراهة الانسان اذا خطر الجائي بالمال

في قلبها وذلك وامنع عن الفعل ويدفع عنه المنع الاول اعني قولهم ان لا يشتهي الفعل
مع الارادة فان هذا في المستحيل من دون الفاعل مثل الشك والاعجاب واما الثاني
فضروري وجوده دفعه لكنه انما يدفع من الاعتراض دون الوجه في تفسير الارادة بما عدا
والكراهة باعتقاد الفرح بما اشار اليه اعني ان الحكم واصل الفعل انفعل على ان اراده
فواذا اتفقت بفعل من افعال نفسه اوجب المراد على لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن
ارادته واما اذا اتفقت بفعل غيره فيه خلاف المقدور لا الفاعل من ان معنى الامر هو الارادة
فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما الارادة اصلا اذا اتفقت بفعل نفسه
لا يوجب المراد انفاقا واذا اتفقت بفعل من افعال غيره فاما لا يوجب ذلك المراد ايضا
وان كانت مقارنة له وهو اعظم في ذلك الجزائي وانه وجاء من ناحية المقدرة وحسن
النظام والعلاقة وحصر في ترتيب وطابق من قرما المعتزلة البصرية اعني ايجاب المراد
اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ايجاده من اعتبار
ايجاده للفعل لا من اعتبار عدمه لان الارادة اذا كانت عزما الى الفعل لم يوجب المراد فانه قد
العزم على الفعل فلا يتصور ايجاد اياه واستدلوا على ان العزم تحليل المعنى
الاسف بعد سابقا المتردد فيما والعزم الذي هو هذا التردد يقبل الشدة والضعف
ويعني لها نشيا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا
يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يحدث من اعتبار
يستصحب الفعل فيكون سببا على الفعل غير موجب له دائما وربما يحدث ذلك العزم والجزم
بزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل وايضا واذا
لم يكن ذلك التغير الى الجزم موجبا للفعل والذي لم يكن كان ولم يوجد الا بعد
فلولا اجتماع الارادة مقدمة على الفعل وان تتوالى الجزم ولم يجوز والا فهما موجبا لارادة
اعني القصد وجوزوا ايجاد الاشاعرة ثم جعلوا الفعل من فعل الارادة على اصولهم
بناء على هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله
وتعتبر اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يعتبر اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان اراده الفاعل موجب المراد اما اذا كانت الارادة
فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والمعتبر المذهب واراده غير الفاعل
غير موجب للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فالخلاف
وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل ومن جعلهما من جنس الاعراض

التنزيه والتحريم يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي توجد في الحيوان الشهوة لان
الارادة قد يعلق بما لا يشتهي كما في الارادة كما في الدرهم والشيء يقال اشتهي
او يجيء اشتهي وكما الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد يتعلق بشيء ودون النفرة قال صاحب
الكشاف ان اصوات الارادة باعتقاد النفع والميل الى الشيء لا يجاز ضلالة مصبها الجواز ان
صدر الشخص الذي اعتقاده ليستحصل الى الميل اليه تقدم قبل الى ذلك الاعتقاد ما يجعلها
اذا صدرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بضده لان
ليست مقدورة لنا والا لصح مصرحا بالارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له الا
ان يكون الصفة الفرق عرضي وقد يكون ايضا بالاعتبار الى الارادة فان الفعل بالارادة
المقدور اختصاصا في ان هذه الارادة المقدور من جهة مرادة للعبد بارادة اخرى
اولا وجه الاشاعرة اذ لا يصدر عن هذا على ما ذكرنا الا بارادة فالجواب
ويحتمل كون الفاعل للارادة موجدا لها ارادة اخرى لما من لزوم التسلسل واعترض عليه
بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يستغني كونه متعلقا بمقدور
الله تعالى ان يكون صفة تعلق لمقدور وغيره من انها الترجيح لاحد طرفي الممكن
وبعضها ارادة المحبوب والمحبوب وجه الفرق وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه
غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهي ان يتقرعه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا
علم ان فيه هلاكه وقد يصدق واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد
يجتمعان في شيء واحد فيهما عموم من وجه حسب الوجود وكذا الحال من الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المذكور وجود النفرة دون الكراهة فالحال من الارادة وفي
اللذيذ المحرم يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبعية فيجتمعان
في حرام شعور عنه بهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفضي الى الجنون وهي
يعني الحرارة مزاجية باعتدال المزاج اعتدال الانواع والفضل لا يتعين
على ما هو رأي البعض لا لاختلاف وقيل هي بعد الفرح والحركة وكذا
هو الاول يشترك في الحس والحركة وقيل هو تبع اعتدال النوع ويفضل
سائر الفضل الحيوانية اي الحركة والحركة ومعنى اعتدال النوع على ما هو الاول
نوع من الكيفيات المختصة من اجناسها هو اصلح الانواع بالنسبة اليه بحيث اذا خرج
عن تلك انواع لم يكن ذلك النوع وما دام حصول المزاج اعتدال يعني نوع من انواع
الحيوان فانه يتخيل الحيوانية ويبعث عليه بادنى اسباب الحواس الظاهرة والباطنة

دون الشهوة فانها لا تعلق بضده بل الارادات وذا ذكرت مستقلة بضدها كالنفرة مع الكراهة

عطف على جواب الشرط

شرط اعتدال المزاج الحيوانية

عنصرا الحيوان الحرارة الغريزية

لكونها بسيطة على شيء

القوة المحركة يجب الملائم ودفع المنافي فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج [illegible]
لعوضة الحس والحركة فتستتبعهما بالقوة وكذا بقاؤها بالقوة الغاذية وجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا الخاتم لو ثبت ان الحيوة منشأ القوة الحس الحركة لا ايضا [illegible]
الغاذية في النبات والحيوان [illegible] واحدة فيلزم من نفي تلك الحيوة [illegible]
على مغايرة الحيوة موجودة في العضو المفلوج والعضو الذابل [illegible] لا تسلم انها العادة
[illegible] فان ليست من غير حس وحركة في المفلوج من غير اغتذاء في الذابل [illegible]
عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل [illegible] عدم قوة الحس والحركة وعدم
قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان ما يصدر عنه بالفعل اي الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه
بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل [illegible] ان [illegible]
بعض آثارها دون بعض [illegible] المانع بالنسبة الى ذلك البعض [illegible]
لان الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن
المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا في المركب من العناصر [illegible] الى
الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتولد من لطافة الاخلاط [illegible] من التجويف الايسر
من القلب ويسري الى البدن [illegible] من القلب [illegible] الشرايين [illegible] الحيوة [illegible]
باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني [illegible] الاشتراط [illegible]
[illegible] على [illegible] من زوال الحيوة بانتفاء البنية وتفرق الاجزاء
وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وعدم سريان الروح في العضو [illegible]
[illegible] وذهب جمهور المتكلمين الى ان [illegible] الحيوة ليس بشرط [illegible]
ذكر [illegible] الجزء الذي لا يتجزى [illegible]
[illegible] الحيوة مشروطة بالبنية [illegible] ان [illegible]
[illegible] قيام العرض الواحد بالكثير [illegible]
ان يكون [illegible] مشروطا بالقيام [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الواحد [illegible]
من الخارج [illegible] البنية [illegible]
الذي هو البنية [illegible] قيام العرض [illegible]
[illegible] في القدم [illegible]

لقوة المحركة والقوة المغذية [illegible] الحيوة ١٢

[illegible] بالضم والكسر [illegible]

[illegible] الحيوة [illegible] ان الاجزاء [illegible] اجزاء البنية [illegible]
[illegible] عدم [illegible] الحيوة [illegible] عدم [illegible]
[illegible] الموت [illegible] العدم والملكة [illegible] الحيوة [illegible]
الحس [illegible] الموت [illegible]
[illegible]
[illegible] الحس [illegible]
[illegible] الاثر [illegible]
[illegible] الموت [illegible]
[illegible] الموت والحيوة [illegible]
[illegible] الحيوة [illegible]
او الاعدامات [illegible] الموت [illegible]
[illegible]
[illegible] الموت [illegible] الكيفيات النفسانية [illegible]
[illegible] الافعال [illegible]
[illegible] الكيفية النفسانية [illegible]
[illegible]
[illegible] الافعال [illegible]
[illegible] الملكة [illegible] الحال [illegible]
الملكة [illegible] الحال [illegible]
[illegible] الحال [illegible]
[illegible] الانسان [illegible]
[illegible] الحال والملكة [illegible] الكيفيات النفسانية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الافعال [illegible]
[illegible] الافعال [illegible]
[illegible]
[illegible] الافعال [illegible]

المسلطة بين الارتفاع [illegible] يكون الحيوة مشروطة بالبنية [illegible] الى الاخر ١٢

[illegible]

الملكة [illegible]

ان

كونها الى الاخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير بحيث يمر منه بما هو على حالها كما في الكرة المدحرجة
على سطح مستو الى موضع فان محيط دايرة على سطح الارض ينطبق على خط مستقيم في تلك السطح
ثاني الباب ان الانطباق هنا خاص بي وفي المستقيمين دفع على الامام اعني الانطباق في الدايرة
والحكم بالتجويز ويضطرب في الوسائل المستدير لبعض الاماكن في الحركة المدحرجة وهذا
بانه الذي اذا اخذت خاصة وفتل لا يتزعزع ويعود بل تنكفيهم كانت واضح لقد صحة ذو دوس
ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يرى كخط مستقيم وهذا اقرب الى الفهم لكن الثاني
اراد ان يعرف القبح او هو في امتداد الشعاع وتعريفه بانه الذي يحجب بسم النقطة الطرفية
وكانه موجود فهذا الذي يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وهو انه موجود فالدايرة ايضا موجودة
وهي سطح مستو محيط بخط واحد يعرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة المارة منها اليه
ويضمن وجودها بان نفرض احد طرفي خط مستقيم ثابتا في الطرفين وحركة طرفه الاخر حتى الى ان
عاد الى موضعه الاول وصار يرسم بالتمام الدايرة الفلكية فهي لا يصدق الفرض ان اراد
الدايرة هي موجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المحيطة مع سطح ستوجب ان الخط المحيط على
الاخر يصدق الدايرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم
دوريه بحيث حفت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدايرة موجودة بلا شبهة والمقدمة
منفصلة المستقيم والمستدير ولكن اخرى عاد بينهما اعني ان الخط المستقيم لا يكون مستدير والخط المستدير
المتقاطعين لا يمكن ان يزاد على موضع واحد بعينه والمستقيم لم يسلم ستوده واذا لم يكن الخط المستقيم
والمستدير متخالفين اي متقاطعين بعينهما اعني الاستقامة والاستدارة فيكون الجسم الثاني جميع دون الثالث
لان الدايرة سطح مستو وهي موضوع لخطها الذي هو خط مستدير والجسم الثاني جميع لان الخط المستقيم
مندرج في السطح الدايرة الشكل فان هكذا لا تكون مستدير الخط مستقيم وغير مستدير وجود خط
وعلى تقدير تسليمها ايضا في الاجزاء ان يكون استدارة السطح واستقامة الشرطين لا يمكن الاخر من موضع
والا لزم ان الاخر ما ذكرتم من عدم التقاطع على موضع واحد وما قولكم لم يكن عاريا عنهما
الاستقامة والاستدارة متضادين فرد وبان عدم تضاد والمعروض لا يستلزم عدم الى ان
الابرى ان الابيض والاسود لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تضاد الوصفين
اقول المراد ما ذكرنا قال ان المستقيم لا تضاد المستدير في الاستقامة لا تضاد لا تضاد
لان في خط مستقيم يمكن ان يكون غير شاهد نظر ان المستقيم ضد المستدير لان الحكم
بالتضاد ضدا وغير شاهد في المستديرات المتقدمة وذلك مضاد واحد واحد كما ترى
التضاد وايضا في قوس يعرض هذا الذي الطبيعيات قوس اعني اعظم تحدد من الدوران على هذه

بالضد اولى حيث قوس لان المعنى هذا المستقيم فلا يكون المستقيم ضد المستدير لانه لا يتوجه الاستدارة
واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بين خاصة المستقيم ومعاندة لا تنفك
ووجود الاستدارة الجزئية اما الموجود في الخارج ما هو مستدير ومعروض لكن من المستديرات المتباينة
الصادرة الاخرى وبالتالي تحصيل الاستدارة الجزئية في الخارج اشعر معاندة المستقيم في الوضع
لا يكون ضد الذاتي او تضاد المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون لهما معنى
غير شاهد فلا يمكن ان يكون المستدير واحد اخذ وجانبه واعترض عليه ان القوس التي هي نقطة
المذكورة المطلقة التي على مذهب الحكماء الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من الشكل المذكور
هي في غاية الخلافة في الضادة اولى من غيرها والشكل الذي لها الحدان المحدود المستقيم
الحد الواحد الجسم كما في سطح الكرة والحدين كما في نصف سطح الكرة والاكثر كما في تحصيل الشكل
هذه الاحاطة الجسم بل يجمع ان يحصل الدائرة الجزئية الاحاطة الحدود بسطح وفي بعض
الشكل هي احاطة حدا ومحدود بجميع الحدود الذي يحصل الخلف هذا اشتمال الخلف كمية جامعة
من حيث هذه الثلاث الضاد حقيقي ومشروري الثالث من اجناس الاعراض لا اشتراك وهي الشكل
اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى سقوط القياس الى الاولى وهذه نسبة
حقيقية والجميع المركب منها ومن معروضها الضاد شوريا ويجب في الامكان ضد
تخالف المشهوري فاذا ذاب احد المضايق المشهورين الى الاخر من حيث انه
يجب ان يكون تلك المنية نفس الاخر ايضا كما في الاسباب الاين فمن الاين
واذا اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه الجهة لم يكن تلك
قبل الاخر اصلا من الاقسام ان الاين الضاف الحقيقي فلا منية فيه حتى يتقدم
او لا في الاين الذي للشيء / الاسماء فلا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالقطع و
الصغير وحتى يفتقر اما معنى وهو الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى
العبد او على ملائمة كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم العالم ويجب في الكلام
بالفصل والمعنى اذا كان احد المضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر ايضا
موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالقوة
مثال كون المضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما اما والاخر ابنا
كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم على الثاني
والاخر التأخر عنه فان شأن المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان من ان المتقدم
الزماني اذا وجد الفعل لا يوجد الاخر الفعل اجب ان المتقدم والمتأخر ايضا

بعضها الفعل اذ ما من ذات القدم الى ذات الله تعالى وكون المجموع المركب مما وجود
ايضا اعتباريا فلا وجود للعرض هيئة في الخارج في الذهن وهما سابقة ما لكثافة من
العرض الحقيقي وكذا يجز المتوسط ثابت بحسب الوجود الذهني فاما سابقة واما
اذا اخذ وحدها فتقرر ممكنا في كالمثلث والملك والاب والابن والمصمم والمتحرك
وليس كالانسان في انه العرض وصرح والعرض الاضافة الموجودات اجمع لهو احب كالاول
والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحق والاين كالاعلى والمتى كالاقدم و
الاضافة كالاقرب والوضع كالاشد اشتباها والملك كالاكثر والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا وتسويه دهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا معنى للاضافة
في الخارج وواقفهم المص واستدل عليه بوجوه الاول انها لو كانت موجودة لكانت اجمع
الاضافة موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة جديدة فيكون المحل
مغايرة لها حالها فيها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يتم تعليل
بذاتها اشارة الى الجواب عن ايراد ما يورد على هذا الدليل من ان قيد اشلا بحيث يكون
مضافا الى الابوة الدارسة واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافا الى اضافة اخرى عرضية
فالمعنى مضافة بذاتها فلا يتم الاضافات والجواب ان الشيء من جهة الحيثية لا
حيث ان الابوة لا تحتاج حالها في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالنسبة اليه كما بذاتها
لابني لكان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة في محله زائدا
عليها واما حصولها في محل يليق مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا يحتاج كان حصول
ذلك الحصول امرا زائدا عن مغايرا قبل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل
ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا يحتاج الشيء في نفسه مستقلا بالذات على حصوله في محل
ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله واستلزم وجودها عدم تعلق الا
لو كانت موجودة لكانت شاركة لسائر الموجودات في الوجود بمعنى انه خصوصيتها
وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاضافة اضافة
مخصوصة يتوقف وجودها على وجود طرفي الاضافة فيلزم تقدم على نفسه وهو باطل
من الاضافة من قبيل النسبة المتحققة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة
يلزم من تقدم على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه فيمن اذ لا اختصاص في ان
شيء جنسه هو اضافة من الموصوف والصفة كالابوة من الاب والابن واشار الى
الثالث بقوله ولكن عدم التاثير في الامر من سائر الاعداد من مقابلة الاضافة

موجودة لزم ان يوجد لكل عدد مضاف لانها تدل على تعين لها من الاضافة الا
الثالث عشر فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى
ان يوجد كذا الثلث والاربعة وغيرها من سائر الاعداد واعترض عليه بان الاضافات
اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا تزيد عنها وان كان في مراتب الاعداد في اضعافها
متزايدة واشار الى الرابع بقوله وكثرة صفات تعلق شيء لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
لزم تكثر صفات الموضوع الحيث لا اضافة هي وان في مطلب الملازمة ان صفة النسبة
التي كل من الموجودات اضافة فيكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان
الاولى ان يقال ان بعض النسبتين يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة لها بين الموجودات
لا تزيد عنها وان تزيد كل متعلق عن ان تصف لبرد صفات موجودة غير متناهية
كان جدا لا اوصافا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الذي من الحوادث
لان له مع حدوث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد وجود الحادث واجيب عن
الوجوه الاربعة بان التالي لوجود الاضافة ليس قائلا لوجود الزائد كما هو الوجود
في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض وتخصص كل مضاف
بشيء ما جاز ان يكون مضاف حقيقي والحديث مقاصد متنوعة فان المضاف الحقيقي عرض
والعرض الواحد لا يتصور بوجود عين فاذن لكل مضاف الحقيقي الواحد يحصل وحصله
من يحصل جهة مضاف متنوعة وجب ان يكون تحقق وحقيقي يحصل اخر ويحصل من يحصل جهة
مضاف متنوعة اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد الفاصلين الحقيقيين ان
كان على حد مخالفة لصفة الاخر كالمخصص كالابوة والبنوة والابا استحقاق الابوة
من الجانب وانما فارقة الاختلاف والاتفاق هي اختصاص كل واحد من المتضايفين
لما يعرفه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل لما يعرفه من صفة
واحدة بالتحقق فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص
المضاف المتنوع الحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين او باعتبار امر حقيقي
في كل واحد منهما اذ في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء مثال الاول
العشرة فان اجزاءها والمراتب المتباينة من جهة ادوار الكمال العشرة واجزاء
الخمسة من جهة جاء ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالمعلوم من جهة العلم الذي
هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يختص الحصول صفة حقيقية المعلوم
والا لزم اتصاف الحادثات بالمتغيرات بالصفات الحقيقية مثال الثالث الابن

والمثال فان الاتصاف بالياس والياس يكونان باعتبار صفة حقيقية في شيء ما وهو
اختلاس المريض الآن وهو النسبة الى الكائن بكونه الى في الحيز والتقدير يعرض من
الآن لكون ويشترك في وجوده وان الكون والوجود سائر الاعراض النسبية وقد صرح في
انواع والى هذا اشار بقوله واما عدمه فهو الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر النسبة الى جوهر اخر او الى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبار امكان توسط الثالث وهو عدمه
فيشمل امتزاج الجوهرين بتخلل الخلاء بينهما لكن اثبات جميعا بالعقل والامكان وعلى الثاني فان كان
سبق حصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان سبق حصوله في غير ذلك الحيز فهو الحركة فالحركة
السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا ثانيا في حيزين وايضا الحيز في السكون
لا يكون عين الحيز في الحركة لان الكائن الذي لم يتحرك قط فلا يحصل في حيز ثاني وهذا اقوى
الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في اثناء الحركة فلا يحصل حصول ثان وان يتوسط
اذا اعتبر في الحركة السرعة الحصول في حيز اخر مع الخروج من الاول الحصول مع انه حركة
وقاطعة اما بلغ ولا لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة اعتبر في الحصول في الحيز
الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة
اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه ولما كان
فهم حصول الجوهر في الحيز اذا اعتبر النسبة الى جوهر اخر اما ان يكون سبق الحصول
ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تبقى في الازمنة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا
فرد ام يخلق معه جوهرا اخر فيكون في اول زمان وجوده لم يتحرك ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق وذهب الجمهور الى انه يكون لكونه مانعا من الحصول الثاني في ذلك
الحيز وهو يكون الافتراق والتحقيق ان الحصول الاول في الحيز الثاني في ذلك
حصولا اول في حيز ثان فهو حركة والا فسكون فيحصل في الكون الكون في اول زمان الحدوث وآخر
الآن بالالم تالي الحصولين ناشر لكما في كون كل منهما موجبا للاختصاص ذلك الحيز لا يوجب
اتصاف الالام اذا خرج ضابطا النسبة وليس لها حصول الاول في الحيز الثاني حركة وفي زمان
ما لا حصول الثاني في غير الزمان الذي يكون هو فيه حركة ولا دليل وعلم ان اطلاق الاكوان على
الاربعة مجاز لان حقيقة الكون هو الحصول في الحيز واحد والامور المعدودة جهات وعوارض
اختلافا لاختلافات والاعتبارات لا تصول منه فيه ولا تجب فيه الاختصاص في الكون
فيكون حينئذ بالنسبة الى جوهر واحد بالنسبة الى امر فالحركة كالاول لما هو اثبات من حيث هو

القوم ما الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج
وتفسير ايضا الاولون وتنظرنا اخرون هم الذين سبق الذكر ان لا يكون في تصحيح
الحصول وفي ان يكون في ان وهو اخف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف
فيشهد بما ذكره الصدر وقال بعض الفضلاء ان تصور الاوضاع والاوضاع الذي هو
من اضافات اولية ماهية الحركة عليها واما الاين والزمان فما سيان في الحركة الذي
في الوجود لا في التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور لا لاجل التصور ثم
يحصل الحركة من تعريفها لا ان الزمان الذي هما سيان هذه الامور في الوجود حقيقة
الامام الرازي والمراد بالكائن هنا الحاصل المتصل وانما سمي الشيء الاول في
الزمان فقط ما والمتصل تمام بالنسبة اليه وهذه النسبة لا تنتهي بين الكون الى بحسب
تصورها وتحديدها وتحقيقه في ضم الكائن كونه لانها جاء حصول فيه لكن ليس بحسب
هنا ولا يجب ان يكون الحركة لا يتحقق بحسبها ولا تعتبر في الحركة ان يكون
الحصول الجسم بكون حصوله كما لا واحد بعد الاولية عن الحصول الاول
كان في مكان شيء وهو كل الحصول في مكان اخر كان له امكان الحصول في ذلك الثاني
والامكان التوجه اليه وهما كالان والتوجه مقدم على الحصول توجه الى اول
الحصول كان ثم ان الحركة تفارق سائر الحالات من حيث انها لا تحقيقه لها
الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من تحصيل الحصول بكون التوجه
اليه ومن ان لا يكون ذلك الطرح حاصلا لها لانه لا توجه من حصول الطرفين
انما يكون حاصلا بالفعل اذا كان الطرح حاصلا حتى كان الماهية التوجه لكن من حيث
لا من حيث انه التوجه ولا من حيث اخرى كسائر الحالات فان الحركة لا تكون كما
الجسم في حيث او شكل او نحوه بل من الجهة التي هي عليها كان التوجه
الحصول في المكان الاخر وما حدث بعد ذلك من كالات التي كانت ليست كذلك
التوجه فاما كان اول الحركة الذي لم يحصل الى الفعل الا من حيث هو التوجه
من حيث هو الفعل وتحقيق ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف ان
كل واحد من ذلك من جسم متحركا دون كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجب عنه بما جاء اصحابنا ان ما اورده
التعريف دل على تصورها وجودها والمقصود في تعريفها للاجسام لا على تصور حقيقتها
بانها ان هذا الذي تعريفها الحركة حقيقة تشترك مما هو اعم ايضا يحصل معرفتها

الجنس وتميز الحس المشترك الحركة الانية كانت او غير انية فلا ضرورة كون تصوره يعني
من تصور مبدء الحركة اذ لا كلام الجزئي المشترك لا يفتقر الى الاعلام الحدود الذي هو ذيت
بالاخفى ويكون في تصوره بين وجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى فيحدد بما يحصل
تصورها بوجه اخفى من اجلى من الذي بالوجه الجلي كما اجلى من الذي بالوجه
الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا يتناول الحركة المستمرة الا انية الا بعد
تعميم اذ لا شيء لها الا بالتوهم لتميز هناك لا في اول فان قسم ان الاخر يتم
من الاوضاع واخبر عاقبته دون ما مر وكانت الحركة الباقية عليه لا لانها اقسام
الى تلك القسم الا ان هذا مشترك بين الوجهين وان لم يكن بين له ما ذا الاخذ
حصر الحدود الناقصة فانا الحركة وصل ذلك شيء الحركة الباقية عليه ولا
فان الساذج من العرض اذ كون الحركة لا لانه لا يجب من الامر لا يجرد الوهم
او حصول في مكان غير اخر هذا التعريف على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالكون
مبني على انهم لا يثبتون الحركة في مقولات والمراد من ما ذكرنا انها هي الحصول
في المكان الثاني فاندفع الاعتراض ان الحركة ينتظم عند الحصول في الجزء الثاني
ما ينتظم في الان الثاني فلا في الان الاول ووجودها موجود في الحركة
من حيث الاول عند جاعل الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى والكون في
حيزين في كون في كل آن في حيز وسمي الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بالكون
الجسم بين المبدا والمنتهى اي في حيز يكون حاله وذلك الان عما فاطالة
في آن يحيطان به والحركة هذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بالحس ان الجسم
حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى وهي ما بينهما سمي اول السائل في حيزها
لكن يختص تعلق الحركة الى حدود المسافة من اعتبار اما مسترة وباعتبار نسبتها الى
تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امر متصل اخر فاذا
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما توجه الحركة الى الجنس
الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبة الى الجنس الاول عند تخيل الجنس يطلق على
المسافة التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من النظرة الذاتية والنقد الجوالة امر متصل
الحس المشترك فيرى ذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في
الوهم لا حالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
جاعلها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اذ لو تحقق في زمان غير منقسم لكان

المتحرك في المبدا وفي منتهاه في زمان واحد وهو محال لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى لحركة
البدا لكن انما يتوقف الوصول الى المنتهى لزوم جاعلها وان اردت حركة قبل الوصول الى
المنتهى فانما يتوقف الوجود في زمان الوصول الى المنتهى لا يتصور وهذا بيان ما ذكرنا
لا يكون جارية في التوسط المطلق لانه مرتبة لا وجود لها في الذات ولا يتصور ذلك الحركة الوجود
الحصول وحدسيز وذلك الحصول امر آخر غير منقسم وامتداد المسافة هذا الحصول ان لم
يتردد الوجود الحركة لان المتحرك في الان الاول ان كان في زمان مساو المسافة الى منتهاها في واحد
حركة في الان وهو امر منقسم عرض وتصور ان يوجد بين الحصولات المتعددة الى تحقق
منتهيت لا يكون هذا الحصول امر ثالث الذات ودركه المسافة من الحدود التي تنقسم
الزمان حركة ولا متوسطا واصلا الى المنتهى وهو هذا اجيب بان تخصص الحركة بالحصول
الوضع بالزمان وبابه الحركة بتعدد هذه الامور يوجب تخصص الحركة بالحركة الواحدة
الشخص بحسب الحاصل لمجموع واحد الشخص في زمان واحد في مقولة واحدة وبالحركة
ذلك ان يكون بين مبدء ومنتهى بينهما واصلا وحسب هذا التوسط الشخص الحدود
المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حركة لا يوجد فيه وان هذا الشخص في
واحد الزمان وتعريف الحركة المشتملة لمتحرك الحدود المسافة ان كانت تعاقب
اي لا يحصل لم ما ذكرنا من تنافي الذات والحدود المفروضة في المسافة الموجودة
فيها اجزاء لا يقدح في وجود الحركة التي هي في الخارج اي حد يعرض في مسافة
تعرض لها الذات فيه وان يخالف الحركة التي يمكن ان يعرض في حدود آن ما يقع
لا يعرض فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحد الشخص متنوع فيما بين المبدا
وتحصل الجواب عن شبهة شهرة في الحركة وهي ان المتحرك في الان مثلا ان كان الحق
المسافة الى منتهاها في واحد وهو حركة في الان وهو ساكن مستقر في واحد وهو الان
الزمن متحرك فانا ان مستقر على واحد منها في الاكثر من ان واحد فقد اختلفت الحركة وانما
لا يستقر الا يكون في كل من الاثنين واحد فقد اختلفت الاول الانية اما متعاقبة كما في
الذات وهو اما متعاقبة بان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من ذات الاول فان
انتهاء الحركة الانية وكذا في الحركة المتصلة والكثرة والوضع لانها ان المتحرك
من مبدا المسافة الى منتهاها ابدا واحد استمرار حركة متوسطة بين المبدا والمنتهى كما
مستقر عند قسمة الى وضع الذي هو الحركة فقد تحدد الاول الفرض

الآن المتحركان متصلان وكل أيضا ابتيعن معروضين فيه بل أو أحدهما أو كل عرضين
كان كل منهما معروضين عرضين مختلفين لكن أن يعرض بهما منطقة غير شاهد فلا يمنع ما لا ثبات
ولا انقطاع الحركة ولا أن الحركات ساكن وكذا للمتحرك والكيف كيف واحد غير قارة
حتى لا أن يعرض بكون هناك كيف آخر وفيما لا يكون أو يعرض في هذا الكيف الغير
القارة كيفيتان متضادتان بل لا أحدهما يعرض معروضين فيه بل ربما يعرض أحدهما
الجزئيات أول القول بأن الحركات في الآن الذي فيه ما نتبع فيه واحد من أول الحركة
إلى منتهاها إما الضرورة وعرفت أن تحقق هذا أن الحركة توجد في الأعيان لا
إما أن يكون شيء منها موجودا في الحال أو لا يكون والثاني وهو لا أنها لو لم يكن شيء منها موجودا في
الحال الموجود في الحال فيه يوجد في الحال وكذا الأول لأن الموجود في الحال أن يكون
كان أحد جزئيه سابقا على الآخر لأن الأجزاء المفروضة للحركة التي غير موجودة
لا أنها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيما بل أحد جزئيها وأن
لم يعلم أن الجزء الذي لا يتجزى لا أنها منطبقة على الماء لأن المنطبق على الماء إنما
على الحركة بالمعنى الذي فيها وإنه لا يوجد لها في الأعيان أول يكون التعين
بوجه آخر وهو أن في هذا الحال يقولوا لا شيء الآن على حيث صفة الآن التي هو
المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والآن المنطبقة من الزمان الموجودة من
أو أخر الماضي وأول المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الأحوال التي تعرض
إليها وبناء الشبهة التي أحد الجزئين لا يوجد في الحال فوجد في الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال أما مستقيم في الحال المعنى الذي
وقد لا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيما بل أحد جزئيها أما مستقيم في الحال
بالمعنى الأول فما صح المقدمتين في شكل الشكل على وجه وتوقفت الحركة على شيء
أمور أحدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما إليه الحركة وهو المنتهى إليه الثالث
يقوله على المتحرك لأن المبدأ والمنتهى متغايران حيث لا يجتمعان في شيء واحد من
جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك والبواعث يقوله والمحرك لأن المحرك
هو الذي الفاعل يقوله المحرك الفاعلة وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة والبواعث
مقولة والمنسوب إليه لأن الحركة تنسب إلى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها
الزمان فإن الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة وإليه أشار بقوله والمقدار
لو توقف الحركة على ستة الأمور إنه لا بد في تحقق الحركة منها على ما مر بيانه والا فما زمانها

فما كان مقدار الحركة عرضا يعرض لكان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه
بهذا شيء الحركة فيكون شاهدا في الوجود من الحركة كالبياض في الحركة التي لا يوجد
توقف الحركة عليه وأما أن الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الأمور الستة فلأن الحركة
من حيث أنه عرض لا بد له من موضوع هو ذاته الحركة ومن حيث أنه متكلم لا بد له من
علة فاعلة ومن حيث أنه أمر متصل غير قار أو متدرج فهذا الأمر الممتد لا بد له من زمان
ولا بد لها أيضا من مبدأ ومنتهى أو يجوز أن يكون المبدأ والمنتهى الحركة نفسه أو المنتهى ما يعرض
الحركة الحادثة المنتظمة بالفعل وأما الحركة الذات المستمرة أولا وأبدا الحركات الحادثة
على أي أصل لا يتصور لها ثبوت مبدأ ومنتهى ولا شك أن الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف
غيرها لا وجود لها بالفعل ولا يتوقف أيضا الحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى الآن وإن استلزم
لا كان فرضنا منطقة بها وجزئي منه أو كذا وقد قيل من أن الحركة لما كان
الآن لها متوقع من حال الحركة عرضها بالفعل فلذلك هي المبدأ وبالقوة مردود لأن
الكلام لا يجب أن يكون بالفعل وكذا ما قيل من أنها لو كان لها الآن لزم أن يتداخل
المنتهى موجود لجواز أن لا يترتب عليه ذلك الآن الثاني أما لا يكون كما يلزم تداخل
فاسد وأيضا فيه يجب أن يكون مبدأ الحركة فذلك يجب أن يكون منتهاها
في الحركة المتدرجة في منطقة مفروضة في الجسم المتحرك لا محالة يكون مبدأ الحركة
لها فإن الحركة هو ما منه حركة إليه وهو متحد ذاتا وعرضا بعينه يكون مبدأ الحركة
ومنتهاها متغايران بالذات لا الحركة من الذات إلى البياض ومن الحرارة إلى الموجودة في
يكون متضادين بالعرض كالحركة من الحركة إلى الجسم والمتحرك ذات هو أحد المبدأ
والمنتهى متغايرين بالذات والذات بالعرض بواسطة عرض هو جنس منتهاه من
الغرض من الذات والأخذ الصعب عنه ولا شك أن مبدأ الحركة ومنتهاها كل منهما
ومنتهى وهذا الذي ذكره حكم وأيضا وأما حكم سخن بها هو الذي أشار إليه بقوله
أعني أن منتهاه لأن أحدهما بالمتغاير إلى ما بالأحوال الأحكام المبدأ والمنتهى أما أن يكون
متغيرين بالقياس إلى المبدأ وذي المنتهى وأما أن يشترك بهما بالقياس إلى الأمر الأول
بل الفرق بينهما أن الأول يوجد بين الضابط فلأن المبدأ أما يحصل بالقياس إلى
وهو الحركة أو بالقياس إلى المبدأ وأما أن الثاني على سبيل الضابط لا لأنه
فهو فرقا وليس بينهما عرضا للحركة أما منتهاها أو منتهى الوسط أن فكل ما يكون
الحركة أو منتهى جاء فيه أن يتعلق الفساد وأشار إلى أحد الأمور أحدهما

بالنظر الى ما بعدها لان ذاتها المبدأ والمنتهى فانها لا تأتى المبدأ وذو المنتهى والمحدد
المكان اشتى الحلول وعم لانك ان العرض الحركة الاينية والوضعية هو الحلول الى
المكان المتصف بالوضع اعنى الصور الحسية الموجودة بسبب فى الجهات الثلث فهل الجسم يحتوى
الصورة وهو الحال فى ذاته الحركة المتصف حقيقة بالحركة واما الطولى والصورة الشيء
والاعراض الحالة فيما لو تحركه هاهنا الحركتين تبعا والعرض والصور من الحقيقى بالحركة
الكيف والكيف هو الطولى التى هى حصل القادر والكيفيات فاذا ما هو نوعها هاهنا العرض
اصالة وما يلزمات وما يجاورها ينصف بها على سبيل التبع والعرض واذا تمهد هذا فنقول لا
يجوز ان يكون المتحرك بينه هو الحركة الذى لا يجوز ان يكون الشيء الذى عرض الحركة
حقيقة هو الشيء الذى عرض الحركة حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الاسم
المستمر لا يجوز ان يكون عدة محركة اى فاعلة الحركة والا لكان عدة الجسم الاول ما قدمنا
وذلك الجزء بدوامه الذى المستمر فلا يوجد الثانى منها لان اجل الحركة لا يجتمع فى الوجود
فلا يجوز الحركة الموجودة منها وهو المراد بتجدد الشيء الحصول اى الحركة ولانك ان المتحرك
امر مستمر فلا يكون عدة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان المستمر لا يكون وجوده
مستمرة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذى هو مستمر محركا لحركاتها
وهذا هو التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو متصفا بوجود الحركة بشرط زوال
حاله ملائمة فيكون تجدد اجزاء الحركة بسبب التقريب والتبعيد من تلك الحال الملائمة كما
زعمتموه فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع توهم سنوره وايضا قد تبين ان الجزء
الموجودة فى الخارج هى الحالة الصحيحة التى تتوسط ولها سنوره الوجود باتية تتجهها الى
المسافة ولها لا جزء لها بحسب استدامة المسافة والمسافة المارة منها بالفصل المتصل
المفروضة فى المسافة عوارض مفارقة اياها لا تقدرها تقدرا تحقيقيا فلم لا يجوز ان
يكون المتحرك المستمر متصفا بوجود هذه الحركة المستمرة فان الكاتى فرض مستدل
عليها ان المتحرك الجسم المتحرك امر هو الجسم لذاته واذا الجسم فى اقتضاء الجسم الحركة
زوال الحال الملائمة او شرط اخر لم يكن المتحرك ذاته الجسم الذى لم يزل عن تلك الحال بلا
فرق فى ذلك الفرض لكن لا نم به الدلالة على ان الاجسام وقوع جسم الادوات
ان الجسم المتحرك لو كان هو المتحرك بعينه لم تكن الاجسام وقوع جسم الادوات
وهذا لو ادعوه وعم والثانى هذا لانا شاهدنا بعض الاجسام ساكنا وانا وجدنا
ساكنا وبعض الاوقات بان الملازمة ان ذات الجسم وان تحصل الحركة بعينه

بعينها وان الجسم لو وجد جسم لم يتحرك ذاته لا يبقى ان هذا الطول مبنى على اشتراك
الاجسام وحقيقة واحدة هى الجسمية المطلقة المتصفة بالحركة فقط وهم جوزوا ان
يكون فى الجسمين مختلفة متشاركة فى كونها جوهرية فى الجسمية فيتبين بها الحركة
فيه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية جاز ان يكون اقتضاء بالطبع
لا تعم ولا تعم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاوقات
فى جميع الاوقات وانما كان هذا سؤال وهو ان يكون الطبيعة امر مستمر فى الوجود
كالمتحرك وهام للاجسام ولم يلزم من اقتضاء الحركة اقتضاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة
الى جميع الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا مجرد اقتضاء
الحركة ولا نزاع حتى ما ذكرتم فى الدليل واشتغل الدليلان ملاحما اجاب بقوله بخلاف
الطبيعة المتحركة وهو ان يعنى ان الطبيعة عندنا فى الاجسام مستمرة الحركة لا
مختلفة من وجه الى الحال وهو الخروج عن المكان الطبيعى فلا تقتضيها الفصل به
فلا يكون لها مستمرة بحيث الاول حتى يبقى الجزء الاول بينها بل ينتفى الجزء الاول
بحيث لها الجزء الثانى وما يجى الجزء الاول بينه الذات ولا يلزم عموم الحركة فى جميع
الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى تكون
الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب لا يكون جوابا عن المنع بوجود
عن اصل الدليل لا انتفاء فى الجواب عنها والمنسوب اليه اى المنقول التى تقع فيها
الحركة اربع الاين والوضع والاول والكيف وباقى المقولات لا يقع فيها حركة واشار
بان ذلك لقوله فان مسائل الجواهر يوجد فى وضوع ما تقدم وصوم اخر فيها والتقدم
الى ان ذلك بقوله فان مسائل الجواهر ام وذاتى والجوهر تقدم وبعده والصوم وجوده
فى تصور بعض والاتصال يعنى ان مقول الجوهر لا تقع فيها حركة من الجوهر ما سبقه
او مركب وما بعد الجوهر ما يوجد ويعقبه ولا منه يجب بيان ذلك ان المراد بالمتى
فى مقولة ان ذلك التى يعبر ينتقل من نوع من ثلاث المقولة الى نوع اخر منها او من صفة
نوع الى صفة اخرى منه او خروج موصوفا فى فرد اخر من الجوهر ان لم يكن بالاى جوهر اخر
فالجواهر التى ينتقل فيها المجرد من نوع الى نوع اخر من صفة الى صفة وصيرورة الى
فرد الاوصرتى فيها فى ان الظاهر من ان يكون من جوهر وهو ينتقل فيها فى الذات
لا يكون فى منها موجودا فيه ولا يكون والثانى جزء منه فانى الذات وهيئة
يلزم منه ان لا يكون ذاتا المتحرك موجود اعلى الحركة وهو يجرى بالمعرفة ما الذى

فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل
هذا الدليل مختص بالحركة في الكيف وغيره فلا يجري في الكم مع زوال الصورة الجوهرية
من المقولات اجيب بان الموضوع جزء الكيفيات وسائر الاعراض حتى يلزم من
خرق عن الجواهر المتعاقبة انتفاء وعرض ايضا انتفاء المحل حال كونه متحركا لان من جملة تحركه
عن الجواهر المتعاقبة انتفاء وعرض ايضا انتفاء المحل حال كونه متحركا لان من جملة تحركه
مع اجزاء انتفاء الموضوع في زمان هي الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في
الكيف لان الحركة لا يبقى باقتضاء المتحرك حتى انتفاء عند الحركة من الكيفيات وغيرها
بل يلزم ان لا يكون الا كيفيات هي موجودات ابدا لا يوصف شيء منها في الارتسام الواحد بعد
فلا الآنات فان حيث ان هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلم يمتد ذلك الى الكم
ما دام هو الكم لانه ما لم تكن بعد حركة ولم يعم على الحركة تنقضه على الزمان ولا مستقر
باقتضاء وقد مر جواز الحركة والزمان والمسافة شطابه بحيث ينعدم كل منها انعدام
ويكون قطعة منه ازاء قطعة من الاخر فلا يكون حركة لانتفاء لانه الحركة عبارة
عن الانتقال الذي لا يمر المتحرك الا في ما بين المبدأ والمنتهى وهو مستمر لكن غير مستقر
يمكن ان يعرض فيه استقراره وعدم استقراره اي غير ثابت حيث ينعدم كل واحد منها
يعرض في ان قطعة كذا المتحرك الكمي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية وحالة
يمكن ان يعرض فيها كيفيات غير ثابتة تعرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة
الوضعية والكيفية فيه لا فراد الاين والكيفيات والاوضاع والكيانات في الحركة انما هي
بالقوة وهي الاصل كالخط الذي يكون مركبا من خط واحد متساوية الاجزاء بحيث يصدق ان
وجب ان يكون بعضها خطا يمكن ان يعرض فيه ايضا نقطة لا تنقسم على حد قالوا ومن هذا
السائل الذي يجري امتداده على مجرى مخصوص لا بد ان يكون عرضا يتقوم بمحله
فلا تتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية الصغرية انما يوجد على
مثل الصورة لا على صورة الشخصية فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالية على حد تبدل
الكيفيات مع بقائها شخصا فيكون تحركه في الجوهر كتحركها في الكيف والعرض جميعا هو ان
موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقاء وجود الشخصية بخلاف
المادة اذ لا يجوز تعريها عن تلك الصور باسرها مع بقائها بدونها وهذا الفرق
كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور
ان يكون محلها مقوما بل يجوز كونه عرضا كالكم واجيب بان الجواهر لا يحصل في

مجيء الصور الا ان تتصور بصورة مبدئه والمادة اذا لم تختص بالعمل بتصور صورة
من غير ان يكون ما اعتبر كالهيولى فلا بد من ان يكون مما يحدث بالعمل بتصور صورة
مبدئه من تبدل الحركة الى انتهائها فيصح ان يتحرك في الصور الجوهرية بل يجب ان يكون
بالفعل مما يعرض الكيف لا يجوز ان يختص تحققها بالعمل بصورة مبدئه لا بصورة واحدة
فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها اما مثل هي مع احدى تلك الصورة لا تختص مع
الصورة الاخرى ذات تحققها صرفا وليس حتى من تلك الذوات الحصول حركة وانتقال
من حال الى حال وليس هناك حركة اصلا بل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الصور في
ليست الا اشياء بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة المبينة وذلك ما نفيه من ابانى
وتصورها وانتقالها وانتقالها بينه للصورة فلا يمكن في انها تحصل الصور الا لا يلزم
والحق في ذلك بعد كما قال قوله ايضا اما ان البيان في عدم حركة الجواهر والجواهر المركبة
ولا في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية ولما الجواهر المركبة
وقوع الحركة فيها اما الى سكون بعد قوتها في بعض ما يطيها وهذا او تحصيلها اما فلا
استحالة فلا حركة في الجوهر المركب ايضا وما ذكره من انا بعدم انعدام حين مسافة
انتفاء وقت الحركة في جوهر مركب فلا بد وان يوصل ذلك المركب من بعد حين
يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منه وهي
تابعين من اجزاء الحركة في جوهر بسيطة فانعدام المركب ايضا في فلا حركة فيه
مرتبا المضاف هو جسمه غير مستقر في جهة منه وهي عدم صورته فاذا كان معدومة
فالا الحركة كان المضاف ايضا فلا لها والا فلا لانه يبقى على حاله الواحدة عند تغير
الوضع او تغير عدم تغير معدومة لكان المضاف مستقرا في الجهة وقد فرض
بخلافه وهو هذا فان كانت الاضافة الاحدى المقولات الاربع وتحقق الحركة فيها
بتبعها كما اذا فرض ان ما استحقه من ما اخر ويتحرك في الكيف حتى صار حرارة
اضعف من حرارة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشد الى نوع من
منها اعني الاضعف من حرارة الاخر وفيها حتى يتحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركة
في صورتها الحقيقية اعني الحرارة التي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى
ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل وكان اصغر منه ما من جسم ثم تحرك في
الكم حتى صار اعظم منه فانه اذا كان على انه اضافة ثم تحرك الى وضع
هو نفس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى
تبعا لحركة في صورتها ولا يتصور بقاء هذه الاضافات مع بقاء

على جهة الحال لا على جهة التمييز في نحو لا تضرب زيدا مضروبا لا تضرب مضروبا لا مستقلا بالمفهومية وكذا
من جهة غير مستقل بالمفهومية لوجوب ما ذكرنا في الصفات وأما في هذا
الرابع عند جار في سائر الأعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الأين والوضع
من الأعراض النسبية وقوع الحركة فيهما لا يتعلق الشيء وأجيب بأن ليس معنى استقلال
الصفات وتمام المفهومية مجرد كونها نسبة حتى يرد النقض بأن الأعراض النسبية
كونها تابعين لمعروضها في الأحكام وأما الجواب فمنع دفعه فلا منع فيها حركة وما عرض
بأن المسافة اذا تحركت الى الذهاب والصعود فلا شك انه حصولات احاطتها بالحركة في
الأين وأما نقول ان يقل وان يتصل قبل التسخن أحدث بعضهم بها الحركة والحق خلافه
فان التسخن من التحرك الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه بانيا والا لزم التقدم الى الضدين
معا لان التبرد قربه الى البرودة والتسخن قربه الى السخونة ومن الجائز ان يكون الشيء الا
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن بانيا فالتبرد لا يوجد لا بعد
التسخن وقوف التسخن جهة زمان يكون لا بين الحركتين الاجنبيتين المتضادتين بل يكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبرد أو كذا هذا الدليل
لا يتم بطلان الحركة في مراتب التسخن والتبرد فقط بين غير اشتمال من أحدهما الى الآخر
مع انه ينفي اشتمال الجسم من السخونة الى البرودة أو حال اشتمال الجسم من السخونة الى
البرودة لا يكون بسخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية
فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فيهما زمان يكون لا بين الحركتين
الاجنبيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق
ان التسخن زمان والتبرد في زمان متوسط بينهما زمان يكون بين هذا الفصل
المشترك بينهما والحق ان الحركة فيما تقع الحركة في غيرها لا انها ايضا جائز بينهما
فلا يستقلان في الثبات والتغير والحركة جهة انه الحركة اما في القوة أو الفعل
أو الجسمية أو في الآلة أو في الغاية وذلك لان العزيمة تنفسخ صيرا لسرا والطبيعة تتغير
كذلك والآلة تتكسر هذا وفي جميع هذه الصور بعد الحال أو لا اما في الارادة
أو في الجسمية أو في الآلة على سبل التدريج أو عند التبدل في الغاية كذلك واما
الثاني فربما يتفق قبوله واستعداده على سبل التدريج بتمام الفصل بشيء فيتحرك
فيه أو لا يقبل الحركة والتغير ولا يخلو ان التبدل في الثاني من التبدل
وان ترفيع الحركة في الحركتين بينهما فوق الهم اعتبار بين لدخول الماء الحار والبارد
عليه وتصرع الانبيين النقيضين وجزء الجزء المتقدم في جميع الاقطار على التناسب

اشار المفصل وقوع الحركة في المقولات الاربع فنبدأ بالكم والحركة في الكم تتصور
احدها التخلخل والتكاثف والآخر الفرق والتبدل اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم
من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء يدل التخلخل على الانتشار وهو ان ينتشر اجزاء الجسم بعضها عن بعض
ويداخل بعضها اجزاء غريبة كما في النفخ المتوسل والتكاثف على الانضمام وهو ان يتداخل
اجزاء الجسم بحيث يخرج شيئا مما بين الجسم الذهب كما في النفخ الملتوي عند الشد
وهذان من مقولة الحركة في الوضع وقد يطلق اسم التخلخل على رقة القوام والتكاثف
على غلظه وهما من باب الكيف والتخلخل بمعنى اثبات امكان التخلخل والتكاثف بالجسم
مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في ذاتها وانما هي قابلة المقدار الجسمية
يجب ما ينتج من الاسباب مجوزا ان يحصل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير هو
التخلخل والعكس وهو التكاثف وقال بعض الصلاة انما يكون ذلك على الهيولى لانها
عندهم قابل بمحض تجرد عن الصور والمقادير والمختلفة من غير ان يبقى بها شيء
ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في جميعه ماهية الهيولى فانه يرجع
بعض كل جسم مقدار معين لا يقبل هذه وهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا يجد
في ذلك الى اثبات الهيولى وتبقى على ما ذكر من المقدار الكلي الجسم هو ذاتها
من ان يكون بسيطا كان خيرا والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة بحيث انه اصل كل منهما
الاخرى بمنع مانع واشتمال الجزء الى مقدار الكل عقلا وحكما تكاثف ثم لا جدوى لذلك
من ان يصير الجزء مستقلا زعم كونه جزء فيه ان يكون من مقدار الكل ضرورة على ان
اشتراط الاتصال في امكان اشتمال الجزء الى مقدار الكل مطلقا وأما الاعتراض انه لو جاز
ذلك لجاز ان يصير الجزء على مقدار الجزء الكلي غير ما يصير فيه استحالة ذلك من
الجسم عن مقداره لكون لا محالة فاسد بان يكون القدر معين لا يكون مقدارا له
على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه والجملة فالمتصلان
امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان
كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمفصل الامكان
فلا حاجة في اثبات الهيولى كما ظنه الامام في قوله اثباتها لا يجد لان المختص
المقدار المخصص هي الصورة الجسمية يكون جزء من الجسم على هذا التقدير فلا في
الجسم مقدار الاعلى غير ما اختصاصه جزء لا يمكن اشتمال الهيولى من هذا المقدار المختص

او تركيبا من هيولى الصورة لان نسبة الى الهيولى نسبة الصورة الى الهيولى بسيطا

اشبان بتبدل عدد المقادير مع الصورة التي صيرته الى مقدار وصورة اخرى لا ما سوى
الهيولى عندهم لا يكون مخصصا بالمنوع الا بانضمام صورته اليها فاذا لم ينضم صورته اليها
ولم يتصل بالمتصل لا يتصور له من مقدار الى اخر كما سبق انتقال مقدار لا ما حاجا الى اثبات
امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع يفيد الامكان والتم
ذكرين اولا دقيقا بما ولبيين الاول ان الماء روته الشمس تجب على الماء فلا
يبطل اصلا فاما ان يتصف مقدارا بها الاصبع بحيث لا يتصل براسها هو
خارج ركب عليه دخلها وهذا الطريق بلا اون الثاني ان الطبيعة الاجزاء الصغيرة
الثاني تجدها الى ورد وما ذلك الدخول لحلا حدث بها بان عرج الصغيرة
الهواء او حدث في الهواء الباقي تخلخلا فكر بحيث يشغل كان الخارج ايضا ان
او حدث في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء كانما تصغر حجمه وعاد يقدر الى
مقداره الذي كان قبل الصغر ويدخل فيها الماء مرة اخرى اشباع الخلا الثاني ان الاناء
اذا ملئ ماء وسد راسها واتيت هذا الثبات فيصدع الاناء وما ذلك الا لان الجزاء
لبعد تخلخلا في الماء واذا داف حجمه بحيث لا يسعه الاناء فيصدع وقد يتبدل
الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر انه لم يكن انفصل منه
جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء اليه وما ذلك الا لان الجزء الاول
صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما الصغر فازداد حجم الاجزاء الاول
الجسم بانضمام اليه وبيد الغذ في جميع الاقطار حسب طبيعة بخلاف الصغر الوزن والد
عكس الغذاء هو انه صغر حجم الاجزاء الاصلية حسب ما يفصل عنه في جميع الاقطار على
حسب طبيعته الى الانام المشهود ان الغو والذبول من الحركات الكيفية وهو يعني
فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المتغير بان في كل واحد منها على مقداره الذي
كان عليه قبل ثم اذا تحركت كل واحد منها في انيا وكيفية او وضعه لكن دلك ليس الحركة
في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زادت مقدارها عند الغو على ما كانت
عليه قبل ذلك فزيدت دخول الاجزاء الزائدة في مقاديرها وتشابهها فتحصل
عند الذبول فكانت عند قبل والكار هذه مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان
الزائد عند الماخذ بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في صفة الهواء
ما قال المجيب والا فالقول ما قال الامام واعلم ان اذا عدا الغو والذبول من الحركات
الكيفية فالوجه ان يعد السمن والهزال ايضا وقول قدماء ان المراد بحركة في

والبرد واستند على ان يكون الحرف في الذات لكان فيه اجزاء مائية كانت كان
يجب ان يحس بجزء المائية من اصل يده فيدرك الصلابة من ظاهره وباطنه وكلاهما باطل
بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه سببا بالضرورة لحركة الجسم اما في الوضع فلان
وقوع الحركة في متعلق الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلان الفلك حركته لا تخرج بها عن مكانه واما
عند الشيخ فنسبة اجزائه الى اجزاء ما يحاذيه اما محيطه فظاهر في الفلك الاعظم واما جزء
وكان في جزء الفلك الحاصل حسب تلك النسبة وهو الوضع ولا معنى للحركة في الوضع الا تغير
من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء يتحرك عن مكانه فذلك الكلية
ليس الا مجموع الاجزاء فلا يكون هناك اجزاء بالفعل فيثبت الحكم لكل جزء لا لمجموع
لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي المماس للمحاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المتمكن
والمحل والحال واختلافها باختلاف المتمكن والمحل والحال والمنسوب اليه فيعرض للاجزاء وتضاد الاوضاع
ولا يعرض للمتمكن لان التمكن في الاجسام باختلاف الحركات فيكون بالمسبة وقد يكون العوارض
وانما وهما فيكون بالتحقق وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالسكناء وقد يوصف بالاضطراب
في هذا البحث الجريان ذلك وقد سبق ان الحركة من حيث هي موجودة فانها تتحقق اعلى ان تعلقها
بتلك منها وهي ما فيه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلاف نسبة الحركة بها
بالنسبة الى العرض لا يختلف باختلاف ماهية الحركة والاختلاف الحركة يختلف
عرضيا اسم نوع لا يختلف اذا اخذ المبدأ والمنتهى وجانب الحركة وهما لا يوجب الحركة
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز تنوع العوارض عرضيا من تحقق
المسبة كالامان والفرس وحصول موضوع تحصل كان والنفس وهذا يظهر ان كان
الاختلاف بالصور الطبع والارادة فالحركة الصاعدة نارية طبيعية والحجر قسرا والمطر
الارادة لا يختلف نوعا واما الاينية فلا تختلف فيها اختلاف المسبة والعرض فلا تختلف
وان اختلفت بحسب واحدة والفرق بانما عارضة الحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التنوع الزمان غير ذاتي الحركة التي جعل الزمان عرضيا لها
اما في حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان
بانه واحدا النوع والتحقق اما في الاين كالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف
فالحركة من البياض الى السواد على طريق التخلخل ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض
على طريق التخلخل ثم التبيض وكذا اذا اختلف النوع والمبدأ والمنتهى

اي الوضع الحركة في متوالي الاين والوضع فلا م

بحركة م

الحركة لا يوجد وان اختلف المنتهى كالحركة الى الوضع وان اختلف الحالي كالحركة م

بعرضيا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مبتدأ على الاختلاف وكالحركة من البياض
الى السواد على طريق الاختلاف الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مبتدأ على طريق الاختلاف والحمرة ثم
البياض ثم السواد وهذا معنى قولهم واختلاف المسالك والمنسوب اليه ينتفي اختلاف
المتمكن المبدأ والمنتهى والمنسوب اليه المنزل التي وقفنا الحركة بها فمن ان اعداد الحركة
بالنوع ست اعداد هذه الاصول الثلثة فيكون ما الى واحدة الحركة المتحقق لا بد من وحدة
الاين والسرعة الحركة المتحقق ان حركة من غير حركة غير وحركة اخرى
حركة من هذا الوضع غير حركة من وضع اخر وحركة من نقطة مسبة الى نقطة غير حركة
منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير بطريق الانحناء
وكذا في الكيف والكم لكن الوحدة الى ان وحدة ما به اعني وحدة النسبة بالنوع
وحدة ما منه وما اليه من غير حكم ظاهر بكون وحدة الموضوع والزمان وما به وحدة
قوة يصرح بها وحدة ما منه وحدة المبدأ والمحل والقابل واما المنزل الزمان الحق
المنزل التي وقفت الحركة فيها وهي الموضوع بمعنى ان الوحدة النسبة الحركة بحسب الوحدة
النسبة لهذا الامور الثلثة لا في الحق ان يتحقق وحدة الموضوع والزمان لاستدعاء وحدة
المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لا اصول هذا انما
يكون عندما يدخل الحركة والا يجوز ان يختلف في زمان معين من زمن الى زمن ومن موضع الى
موضع ومن مبدأ الى مبدأ ومن كيف الى كيف مع اتحاد الحقيقة لا يصح حتى لا يختلف
جواز الحركة المتحقق في المتحرك والمتحرك في زمان واحد واما وحدة الحركة فلا عبرة بها في
الحركة واحدة بحسب فان الحركة بحركة ما قد يحدث حركة اخرى بين منتهى حركته والحركة
الصادرة عنها واحدة بحسب متصلا اتصال المسافة ولا تفرق تلك الحركة وهما لا يثبت
به عبر ما يتوهم من انسان وبعضها الى بحركة والبعض الى بحركة اخرى ولا يجب به ما يتوهم
لا يفصل بين اختلاف الاسناد الاينية ان الحركة المتكثرة مع انقطاعها في بعضها تعرض لها
انقطاعات وبحسب الشروق والغروب والمماسات وذلك لا يبطل وحدة النسبة
فان جنس الحركة ان في ان لم يكن لما تم حركة وان كان زمانا فان كان انه عين الحركة
الاولى لزم تخلل الحاصل واجتماع حركتين على ايز واحد بتحقق وان كان غيره فتعدد الاين
اعني الحركتين هذا محتاج ان الاين متغاير وذلك لا يبطل وحدة النسبة الاينية
فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى المصدر اعني الانتقال فوجودها لا يحصل في الحال
وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي انما تكون والواقع هذا الحركة موجودة

واختلافها بالنوع بحسب اختلاف الامور المنتسبة فيها لا فيما الى الوجود الحق وفي الاستقامة فيها لا فيما م

للواضح ذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واحدة بحركتين اقول نحن نرى ايضا ان الحركة سببا
الكون في الوسط ليس امرا طبيعيا هو واحد بالشخص مع انه اتم الدليل على عدم وجود الحركة
بمعنى القطع في الجامع لما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض ضعيف وهو ان الواحد
بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركات التي بعضها مستند الى المحرك والبعض الاخر مستند
الى المحرك الحركة هو الطبيعي كلام فلانات فانه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع الحركتين
لا كل واحد منهما فيكون المحرك متعددا ومجموع الحركتين واحدا بالشخص وكل واحد
من الحركتين بل من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص لا اشتباه بالصواب اقول
هذا الكلام ان تجوزا واحدا بالشخص فلا اذا تحرك بالتدريج مسافة فيها من مبدا الى
منتهى في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان راسه زيدا وعمرا وغيرهما
وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاسناد الى المحرك لا دخل له في تشخص الات
ولذلك اتفقوا على جواز توارد عشرين مثلا على محل واحد بالشخص ابتداء على سبيل
الدول وعن جنا في بحثه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا طبيعي البين اذا لا
عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحركات لا بجسم ولا تضاد فيه بالذات ولا
التضاد بالعرض حتى يكون تضادا مع تماثل المحركين كحركة الحار والبارد وتمثل الحار
الى العلو وعن يكون واحدا مع تضاد المحركين كحركة جسم من اقصى السفل بالمكان الى اقصى
الى السواد والبياض او من اقصى الى الذابل والفكر او من وضع الى وضع اخر متضادا ولا
ولا تضاد والحركات تماثل مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار والنوع السريع
والطبيعة المتضادتين وتضادهما مع اتحاد الحركات كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا لا
ولا تضاد ولا تضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضادا فلا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد
لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما ينفي الزمان ولا يتصور الزمان زمانا
ولا تضاد فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد زمانهما وكذا التوجه والتنفس
اتحاد الطرفين اقول هكذا ايضا وفيه نظر لانهما يجوزان بحسب الدول وتوارد على محل واحد
هذا المحل حتى كل واحد من هذه العلل يحتمل المحل في صعوده بدون ما يدل على عدم
لجواز تحقق في تلك الصورة لعلة اخرى وما ذكره المصنف وما ذكره من تضاد الحركات ليس
لتضاد المحرك لان حركة الحجر حسرا الى فوق وطبيعا الى تحت متضادان مع ان المحرك
واحد وكذا ما ذكره من تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد المحرك من السر
والطبيعة الصادرتين عن طبيعة واحدة ضعيف ان يكون نفس المحرك لتضاد ما ذكره وما اليه

والى هذا اللفظ ان يعود وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدا والمنتهى في
الحركة وتضادهما يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض والمشرق من الغرب
الى المغرب والعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما
سببا ان التضاد غالبا يكون احدهما في غاية القرب من الوجود العدم من الجهة والاخر
بالعكس وكذا التنافي بين وقوعهما بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض اذا
كان بحسبه بحيث يوجب صدق حقيقة الضدين على المعروض او على ما يتعلق به ولا
فيهما يصدق تضاد الضدين حقيقة الضدين على الحركتين بل انما هي الصاعدة والهابطة
امران وجوديان يجتمعان معا في زمان واحد من جهة واحدة واصله ان الخاص
تراعى في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وضع المبدا والمنتهى
وذكر ان السلف الذاتي الحركة لما كان نفس الوضعين دون الذاتي اذ لم يعرض
الوضعين فهما سببا وغاية الحركة فيكون الحركة تعلق بهما يوجب تضاد الاخرى
تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين المبدئين تضاد الحركتين
عدم القرب والبعد من الجهة فانما يستدعيان على وجود الحركة متضادين لكون
الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين المبدئين انما يتوقفان على وجود
الوضعين فكذا تضادهما ايضا انما يتوقفان على وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد
الوضعين الحاصلين على الاخر فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من حيث الى
اخرى مع الرجوع الى الاولى وهم فتدبر جوابا ان لا تضاد في الحركات المستقيمة الاين
الصاعدة والهابطة وانما يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة اذا كانت
مبدا احدهما منتهى الاخرى والعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالنظر
المذكور اعني اذا كان مبدا احدهما منتهى الاخرى والعكس مع انهم قد صرحوا بان
تضاد بين الحركة المستقيمة المستديرة وكذا بين المستديرتين اولى منهما وذكروا
على شرائط تحقق الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيمة
المستديرة وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في بحث الكتاب المختصة بالحكم وجه
فرقهم مع ما يرد عليه وما يراجع اليه فان من هذا الاصل تضاد الحركات في الحركات الاينية
الاينية اعتبروه في التضاد من جهة الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركة الجسم
على الوسط البسيط والقيم متضادتان فلما تضاد الحركات المتضادة بانها مبدا الى

من حيث الخصوص فيها او لا حركة ح لم من حيث النوعية الهيا فيعتبر حال المبدء وحال المنتهى
الفعل ما الحركة والخط فيها من حيث النوعية الهيا في غاية الخلاف وغاية الباس
انقسام الحركات طبيعي بحسب انقسام المبدء والمنتهى ولا يجب انقسام الفاعل لان الحركة
ليست كالذات وفي ذلك طريق يعرض لها الكيفية بالعرض بحسب انقسامها على الزمان الذي
الشيء حاكم بالذات فيحصل انقسامه يعرض لها الانقسام وانما المبدء والمنتهى وكذا الاول
اعني الحركات لا يتعدد انطباق الحركة عليهما على نحو لا ينطبق ليس شيئا كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فهذا لا يعرض الحركة انقسام بحسب انقسام
احدهذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يعرض لتلك الاين والمتى الا
الانقسام وانما المتحرك من حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب لانقسام الحال كان
ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كما ايضا
في الجسم اذا كان الكافي عبارة عن البعد على اصوات الاطوال وتصير كون الجزء كي
السبق الحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقسام الحركة بانقسام الزمان
ثلاثة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتداده الوهمي الى ما دون الاجزاء الغير
بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يعود الا بانقسام المسافة
او الزمان ويعرض لها كيفية تشتق كون الحركة سريعة وبطيئة فتكون بطيئة
ولا يختلف بها المسمية لابد الحركة من زمان وامتداد في الاين او الجزء او الكيف
او الاوضاع ولا يمكن تشتقات وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فقد من الحركة فيه
ويسمى سريعة وبطيئة وسريع وبطيء ويعبر عن السرعة انها كيف يقطع بها الحركة
المسافة المعينة في الزمان الاقل والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطء
انها كيف يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان
المساوي او الاقل ولا يختلف سرعة الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء لان السرعة
والبطء يقبلان الاشتداد والضعف والتزايد والتناقص فيصير لكل جزء من الحركة
والبطء بحسبها الى حد معين حركة سريعة لحظة طائفة البطء وبطيئة لاحظة طائفة
ام لان كل حركة حظها السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ منها وحظها البطء بالنسبة الى ما هو اسرع
منه وهذا الاشتداد بالسبق الثاني لان الحركة لا تخلو من زمان ومسافة الى امتداد
واحدى المتلازمين لا يوجد وكل منهما يتم لان ما فيه حركة يعرض حتى السرعة الى
ما تقطع تلك المسافة في نصف الزمان مطلقا بالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان

تلك المسافة سريعة وغير سريعة بان انقسام الزمان والمسافة حتى لا يكون الحركة
في اوقات واكثر مثلا انقسامه بحسب العرض وعن بحسب ذلك الزمان سريعة بالنسبة
تلك المسافة بطيئة بالنسبة وهو يصيب لان السرعة بطيئة النسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان
ضعف تلك المسافة فتلك البطيء سريعة بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في نصف الزمان
بحسب البطء الخاصة الخارجية او الداخلية لا تخلو الكيفيات والا فالسرعة والبطء
ذهب المتكلمون الى ان سبب البطء تخلل السكنات اما احرى الحركة التقسيم المسافة الموجبة
البطء الى وقت الحركة ان الملازمة ان سبب السكنات المتخللة من حركات الغير التي
تجرك من اول الامر الى نصف المسافة حتى ربما الى حركة ما في ذلك الوقت بحسب فضل
حركة الفلك الاعظم الى حركة الغير بكل الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت
من ما من مسافة ودورة لا تقدر ان يجد من المسافة التي قطعها الغير في ذلك الوقت
السرعة وجب ان يكون السكنات المتخللة من حركات الغير وفي ذلك الوقت ايضا
حركاته بالغير الفلك فلزم ان لا يكون حركات الغير بحسب ذكرها فلا يكون سريعة
بالنسبة فتزيد حركته بالغير السرعة ولمن الامر كذلك لانا نعلم حركته سريعة في الغاية
ولا يرى شيء من تلك السكنات وقال الحكماء سبب البطء الخارجية او الداخلية
كشيء الجسم فانه يصير سببا لبطء الحركة العسر كما في الحجر المرمية الى فوق والارادة كما في
الانسان الحسي ولا يصير سببا لبطء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء سببا لامر
مانعا عنه واما الخارجية كخلط قوام ما تحرك فيه فانه يصير سببا لبطء الحركة الطبيعية
ايضا كزيادة المحرق الماء كما يصير لبطء الحركة العسرية والارادية كحركة الجسم والانسان
فيه وفي كون السبب في بطوء من الارادة كان محي الحجر وتحريك اليد بحيث لا اصابة
الزوايا والاطلاق لوجود الزمان من الى الحس فيعرض الحكماء بطوء اسباب الحركة
من المتقابلة الى ان كل حركة يكون طالبة رجوع عن الصوب الذي كانت المتحركة اليه
الرجوع الى الصوب الاول ايضا وعبر عنها بحركة ذات الانعطاف والى صوب اخر غير
عن بان الزاوية لابد لها من نصف الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلا بل يتخللها
سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكره ان كل حركة مستقيمة حتى البتة الى سكون وذلك
لانها لا تخرج على الاستقامة الى غير النهاية على الاعتياد شاهده فاما ان ينعطف وهو
ظاهر او يرجع على ما هو بطبعه حتى يعود المتحرك لانه من كون رجوع
المستقيمين ومنه غيرهم بالانعطاف من الحد وانكر المتكلمون من الحد وانما المتحرك

وانقطاع سرعتها وكذلك وانقطاع سرعة بحسب البطء سرعة وقال الحكماء سبب البطء تخلل السكنات ١٢

١٤١ راجع

نوت

فهو من الفرضين فأما على طريق فعال الحكماء الوصول الى الشيء في هذا الحد الذي هو حركة
الماهية السيالة لا يكون متقدما في ذلك الاستداد والا لم يكن تجاوزه الوصول اليه اي
اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد متقدما على الوصول به متأخرا فيه ثم ان الوصول الى الحد
يوجب ان يكون هذه الحد موجودة في آن الوصول لان الحد الموجود يجب وجودها حال
وجود المحدود ثم ان الاوصول اما في صورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون
زوال زمانيا والا لكان الوصول متقسما زمانيا قبل الذي هو بعد الاوصول يكون اجزاء
وآن قبل الاوصول غير آن قبل الوصول لا شاع اجتماع قبل الجميع المقبل مع بعض الاقبال
الا شاع ما في الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالمتوسط زمانه متصلا
الحد فيه زمانان سكون والجواب ان قبل الذي هو بعد الحركة فانه بعد الوصول الى حد
كذلك هو بعد الزوال عن ذلك الحد فيهما يكون متباينان وقبل فلا ان قبل ان يصل الى حد
هو بعد الوصول الى الشيء موجود في آن الوصول ثم لا يجوز ان يكون عليه سرمد كالحركة فلا يجب
تجاوزه مع الحدود شيئا ولو سلم فلا ان قبل الذي هو بعد الاوصول اي لم لا يجوز ان يكون
زمانيا كالحركة اقول بين الحدود الموجودة في وجه يتوهم ان قبل الذي هو بعد الوصول
الى آن وكذا الاوصول كما هما متباينان بين زمان سكون لا فرق الا ان الحركة بالحد على
هذا يجب على السكنات في كل حركة سيما اذا كانت على الجسم منحوتة بل يلزم بحال
السكنات في الحركة السديدة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في الماهية
والتوالي مع انه لا سكون في الفلكيات والجواب ان الاوصول في الحدود موجودة
زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زوال زمانيا والا لكان الوصول متقسما زمانيا
ثم فان الانطباق والمفارقة والمحاذاة والتماس والوصول ثابت لان بعض الحدود
الحركة مع انه زوال قبل هذا ينافي انه لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك
ووصل الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا
يبقى هذا الانطباق الا بعد ان تحرك احدهما والحركة من الاجسام الا بالزمان في
وهكذا الحال في جميع ما ذكره وقال الجبائي لا شك ان الاقتحام المتقدم في الجزء الثاني
بقبل الاتحاد اللازم فيصير الاتحاد المتقلب الجزء بنصف مماسات الطول الى
شدة والضعف الى ان يجب اللازم المتقلب فيزول الجزء ولا شك ان غير يحصل المتقلب
اما يكون بعد التعادل ايضا اذ لا يقبل المتقلب من المتوسط الى الغالب دفعة من غير تخلل
التعادل وعند التعادل يجب السكون والا لم المرجح لا مرجح اذ لو لم يسكن لكان تحركا

اما الاتحاد اللازم او الاتحاد المتقلب مع فما وطما وقا وهما فيكون تحركا
اذ لو كان لزم التعادل فلكن في آن الوصول لا في زمان بين آن الوصول والرجوع كون الجزء
ساكنا مع ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المكون
لحال السكون بين السقفين فكل من الفريقين نفاه في انكاره لطريق فعال الحكماء اذ يرجع
السكون عندهما فاذا فرض انه بعد الجزء وهبط الجبل وتلاقيا في الوجه ثم مات طبعا سكون
تلك الفرض الى الجزء راجعة مع موجب وقوعه الجبل المصادم لا شاع التداخل بين الاجسام واللازم
مردود بالبداهة وذلك موجب وقوعه الجبل المصادم لا شاع التداخل بين الاجسام واللازم
مردود بالبداهة وذلك لان مسلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الجزء واجيب بان
الجزء لا اتحاد ولا باس في الصورة الجزء ضده في وجه يوجبه فاذا وصل اليه يجب
وقف ثم يجب قبل الوصول ثم قال فرض جزء يجوز استدلاله الذي هو وقوف
الجبل وقال المتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاتحاد اللازم فانه يقتضي
الحركة الثانية لا السكون ولا توجبه الاتحاد المتقلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة
لا السكون ولا مولدة الحركة والسكون الا الاتحاد والجواب ان فيما الاتحادين
يوجب السكون والسكون خط الشب فوقها في الحركتين وعدم الاثر خط النوع السكون
تعالى الحركة فيتم في المتولدات الاربع اما في الآن فهي خط النسبة الحاصلة للجسم
الى آنا ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الزمان فهي
خط النوع الحاصل بالنسبة من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير تردد ولا تحليل
وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير ميل الى جهة اخرى
الشيء ويتحدد مضاد الحركة واعتبر عدم الحركة في المتولدات لانه تكون من
الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا والسكون فالصواب هو الاول
فانا اخذنا منع عدم الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بهذا معنى العدم
والملكة وقيد عما من شانه ليخرج عدم حركة الاعراض او المفارقات وظاهر ان السكون
في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادها مضادا واستدل بالمعنى
هذا المعنى اشار بقوله تعالى الحركتين ويضاد لنفسه ضد ما فيه السكون فيعرض له
نفسا كما عرض الحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني الجزء الذي
تبع فيه السكون فان كان جسم في الحرارة تضاد السكون في البرودة وذلك لان المتضادين
لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا الاجتماع ان اريد السكون

المعنى الاول اما اذا اريد المعنى الثاني فلا يتصور فيه التضاد اذ لا تنافي في ان لا يتحرك
جسم في شيء من الشيئين فان الماء مثلا يجوز ان يكون لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة
الكون طبيعي وقسري واراد في الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الفعل الذي هو الحركة
السكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لانه اما ان يكون
عن ذات الشيء فهو قسري والا فان كان بتخيل القصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فالطبيعي
انما يحصل عند مقارنة امر طبيعي لان الحركة امر غير ذات والطبيعة انما هي ذات
الذات وغيره الثابت لا يكون منفعلا في الثابت بالذات في الثابت من مقارنة الحركة الطبيعية
ويكون ذلك غير طبيعي لمجرد الجسم الذي فيه الى الامر الطبيعي الاستكمال
عن الامر الامر الطبيعي وحصول الامر الذي كان الحركة فان امر غير طبيعي فيه الى
فيفعل المجرد الى الامر الطبيعي هو حصول الامر الذي كان الحركة فانه لو كان في مكان الطبيعي
حاصلا الى الامر الطبيعي بسبب فيكون الحركة الطبيعية وهو لان من الحركة فيه مطلوبة
الطبع والمطلوب بالطبع الذي الى الامر الطبيعي هو حصول الامر الغير الطبيعي الحركة فهي حركة
فيه يستدعي هربا عن الذي غير طبيعية وطلبا لحال الطبيعية والاخرى من الحركات الموجودة لا
لان كل منطقة يفرض ان يكون مطلوب الحركة يكون مهروبا عنها حالة الحركة ومن الجائز ان يكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان من المتحرك الحركة المستعجلة يطلب بها ان يكون
الوصول اليها مهروبا عنها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع واجبا ان لا يكون
فرضت في الحركة المستعجلة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لا يكون الحركة
واحدة لان المهروب عنها حركة غير الحركة التي هي بالطبع الوصول اليها بالطبع وهي التي تستند الى
قوة مستفادة وهي التي تسمى الحركة القسرية مستندا الى قوة في المتحرك مستفادة من سبب
خارجي وتلك القوة فاعلة للتصعيد مصادمات الجسم المجرد في الحركة الى الجسم
مطلوبة فيتعين الى الطبيعة ويعين الجسم الحركة الطبيعية الى كانه الطبيعي والطبيعي السكون مستندا
الى الطبيعة مطلوبا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي
ويسمى السابقة والمركب الحركة فان نفس سكون الانسان على الارض مركب الطبيعي والارادي
فان الاول هو واحد وانما يتهم النسبة في هيئته والمحسوس هو الطبيعة فقط وان الارادة ترك
انما تتوهم الحركة فان الطبيعة والارادة والقسر انما يصيران هذا السكون عند حدوث
هذه الحركة وهذا اعني الحركة فانها لما كانت تنفي السكون والصفة اجتماع عليه في
واحدة كانت الحركة الى الحيز الذي الجسم ولهذا ليست من المركب في شيء وانما الوجود هيئة

الحركة فيكون بالذات وهي الحركة التي يحصل في الجسم بحسب اجزائه لكن يلزم حركة
الجزء من عدم تناسب مع الامور الخارجية والحركة الصرفة فيكون فيه لا يزيد من الحركة
الذات كما في الصفة وقد لا يكون فيه لا كالامر في الحال في الجسم والحركة وهو في مسلمة
لحركة الجزء الذي فيه وقد يكون حركة الحركة كما في الصفة اذا تحركت بالذات
بسبب قيل الحركة المركبة لا يتصور الا حركة في الحركات بالعرض لا تتابع حركة الجسم الواحد الحركة
بالذات الى جنبه يكون اول الدخول وهذا لهذا بالعكس بالذات اما الذي هو الحركة
قد يتصور الحركات بالعرض كما في الحيز الذي الى بحسب حركة العالم فانه يتحرك حركة مركبة من
الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيصل الى بحسب غير الذي يحصل بها لانه ليست اصل الى بحسب الفوق
وفي الحركات الارادية كالطير انما هي ليست وهو يحصل بحسب اجزاء يحدث بها حركة
من السبب اعني حركة يد اليد وحركة مطر حوالية واما الذي فلان تتابع حركة الجسم
الواحد الى جنبه يحصل حركة فانه يتم والسبب الاشد المذكور نحو لا يتحقق ولا انواعه
باعتبار الدور واختلاف الكيفيات في الحصول في الحيز الذي هو جنس لانواع الاربعة على
حال يعني غير الاعتدال لانه يذهب ابعاضه واجزاءه الى ان يحصل في اجزاء الحركة
والسكون وذهبا الى الجنس وفي التكثير الى الشيء وكان المعنى وتوهم لحاصل في المعنى
المذكور هو الحيز استدارة الى الى الطارئ هذا التوهم بعده ولا يبقى الحصر في الحصول
الحصول كما اوجده اي الحركة والسكون بما يتبع الصدور هو الكيفية وذلك لان الكائن
سلاء الكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز والى على الحصول في الجهة او اوجده اي الذي
الخامس من هو السبب الى الزمان وظرفه اي الخامس من الحوادث التي هو هيئة المتى
الى الزمان وظرفه فيه او في جزء فان الكون من الاشياء تتم في ظرف الزمان وهذا مضى
الزمان وهيئة بمتى ثم المتى كالاين جنس وهو كون الشيء الاخر لا يحصل على كيفية
الكيف في ساعة معينة جنس وهو حقيقي وهو كلاهما فوق الكيف في عدم ادخال
الحقيقي من الوجود فيه الاشياء التي يتصف اشياء الكثيرة بالكون في زمان معين
الاين وهو ما هو ولما كان من هيئة المتى الى الزمان اشار الى هيئة الزمان فقال الزمان
الحركة من حيث المقدار والاخر المقدار فان لها بعدا واخرا فالسبق في المقدار
بحيث ان يتقدم الى مقدم ويتاخر والمقدم جزء ما يعد في المقدار في السبق والى اخر
سبقا ما يكون والى اخر من السابقة فيه المقدم من الحركة لا يجتمع الا ما حيث لا يعد
والتاخر من سبب ما يكون المقدم والتاخر في الحركة خاصة بحيث يجتمعا من جهة

المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وبارائه وفيه فصول الاول في وجوده تعالى

ان كان واجبا فهو المطلوب والا استدعى لاستحقاق الوجود والقدم استدعى وجود الواجب
فتعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فهو من موجود بالضرورة
ينتهي الكلام اليه فاما ان يدخل الدور او التسلسل وهما محالان فالواجب هو المطلوب الفصل الثاني
في صفاته تعالى وجود الواجب يدل على الاجماع ذهب الفلاسفة الى ان الواجب
في العالم بالضرورة والاختيار على معنى ان جميع ما فعل العالم وتركه مذهب الفلاسفة الى ان الواجب
تعالى فيما لا يجب ولا يمتنع على ما ورد بان وجود العالم بسبب يمتنع كون الباري تعالى فاعلا لا يجب
والقول بالطبيعة ولا يلزم ان العالم حادث ناقض لما بان المانع ان الباري تعالى وجود العالم
ان كان الايجاب يلزم منه الا يكون حادثا لم يفتقر الى مؤثر والحادث المتقدم عن الواجب
لزم وذلك الشرط الحادث يفتقر ايضا الى مؤثر حادث اخر ويلزم التسلسل في المؤثرات
متعاقبة او مجتمعة وهو باطل باجماع عقول جميع الامم وسائر الفلاسفة لا يمكن بيان بطلان التسلسل
والواسطة غير مقبولة اشار الى الجواب عن الدليل المذكور وتوجيهه ان قوله ما ذكرتم
من الدليل ينتفي لان يكون الحق في العالم هو القادر ولا يمتنع ان يكون الواجب لذاته
اقتضى وجود الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر وهو الذي اوجد العالم بالضرورة
ويقرر الجواب ان فرق هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة
غير مقبولة لان المراد من الله جميع ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت ما سوى الله
جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت هذا الفعل
وجود الجوهر الفرد لم يثبت عندهم ايضا الا قال في شرح الفصل الرابع في الجواهر الفردة
ان الفعل لا يثبت دليل على اثباته وادلة وجوده مذهبه والتصريح بالجواب لا يعلم
ان وجود الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهر اجزاء الجسم ولا يمتنع عنها قادر
هو الذي اوجد العالم الجسمي المتضمن والاجزاء ولما ثبت الدليل ضرورة الباري تعالى
الارادة وان يشير الى الاجوبة عن ادلة الخصم نقضا بالدليل الاول ان القدرة على الفعل
يستحقه الفعل والقدرة على الاشياء مستوفية مكان صدورها لا يرجح المؤثر لان صدور الاثر
عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخرج عن احدهما فيلزم ان المؤثر اذا استجمع شرائط التأثير
صدر الاثر لا يتخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب
ما اشار اليه وهو ان الوجوب والامكان لا يرجعان الى الارادة بل الى الفاعل
ما هو الى الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بعضه فان الله وجود الكل بجميع ما يفعل

بان يريد الفعل مع عجب الفعل وان تركه بان يريد الترك اولا وجوبا فعل مع عجب الترك
متولدا ان اجتمع شرائط التأثير وعجب صدوره الاثر ان اراده وجب صدوره الاثر فيلزم
الى مجموع الشرائط اعني تعلق الارادة الى القدرة فلا نسلم كون الاختيار ما ينافي
صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراده وجب صدوره
الاثر بالنظر الى ذات القادر فلا يتم تقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بعض
الكل هو ضد وتركه اما حال وجود الاثر مع عجب وجوده فلا يخلو من اثر وما حال
عدمه فيجب عدمه فيتحقق من الفعل ويقرر الجواب ما اشار اليه بقوله ان اجماع القدرة
على الاستقبال مع العدم في الحال هو بعينه ما نحن فيه حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن
الفعل في الحال فلا ينافيه العدم الحال لا يجتمع معه وتقرير الدليل ان قال ان
الفعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الوجود
على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا يمكن الا يكون الحادث
بعد العدم في محل لا يصح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه انه يجب
لا اثر فلا يتم وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ولا شك ان الفعل الذي يصل الصدور
الى ذاته وهو الذي يجتمع منه اي يصل وان لا يصل وعدم الفعل الذي يصل فلا العدم
الذي يستلزم عدمه الصفة يعني ان عدم على القدرة يستلزم عدم صفة
من صفاته تعالى بل يجتمع الكلمات لان هذه القدرة علة في جميع الممكنات
فالقدرة علة في جميعها اما ان هذه القدرة علة في جميع الممكنات من غير
الاحتمال وهو يستلزم تأثير جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله
على سواء في الامكان عند القدرة وان ما هو علة الحاجة الى القدرة الموجودة
ان الوجود لازم لكل ما هو مقدور وهو ضرورة اختيارية لا يجوز ان يكون
الشيء ومن حصوله بالنسبة الى جميع الممكنات والمتنزلة الفاعلية وان فعل
الصانع من غير تقدم فيه يستلزم على الاختيار ضرورة تقدم فيه وتأخر في الازل
على حسب القدرة في المتقدم فيه ضرورة حتى الذات لوجوب استناد جميع الممكنات
بارادة الله تعالى وجميع الممكنات على استواء فاذا ثبت الوجوب والامتناع بالقدرة
وقدرة الله تعالى جميع الممكنات على استواء فاذا ثبت عدم عجب عدم ثبت
ثبت لا يتم على مذهب اهل الحق من ان احدهم ليس ثبوته واما ما هو على سبيل
في اسلوبه فتصور فعلا تعلق بالقدرة من غير ثبوت الذات الله تعالى

الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا ماهية له ولا صورة له خلافا للحكماء والا لم يمتنع
اختصاص البعض بمزيد صفة ثم دون بعض لا يقول الخصم ضرورة من الاختيار الجائز ان
يكون خصوصية بعض المعدومات الآتية الشرع ماهية عن قبل الضرورة ثم على تقدير جواز ان
يستند الماهية الحدوث ممكن دون آخر وعلى المعدوم لا يكون مستند الذات الى الجسم الحكماء
على النوع والخامس في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الفرق
فانهم قالوا الجسم في الدهر اخبر اكثر اشر اكثر وان الواحد الاخوان خيرا فيه فلا يمنعا كمال
عن جهة والمادية والوجوب منهم قالوا عن الخير هو الوجود فاعل الشر هو الظلمة وفيه
ثلاثة اعتقادات فيستدعي غير الجسم وان الآلهة ما هم اراد واستحوا جنسي الخير
فانهم قالوا النور هو عالم جاد مرتفع بصير والجزء منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو الله
الشر هو الجن ويسمون بالشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شرا الجسم
الآن يراد بالخير من تعلق خيره على شره والشر من تعلق شره على خيره كونه من خاصية
الله فلا يجتمعان في واحد لانه غير ما انهم ما ذكروا والاجتماع والتجرد واستدلوا على نفي
الجد ولا في الجسم والاخير عام اتى بجهور العقلاء على انه تم عام والشهر من استدلال
المتكلمين وجان اورد الجسم اصدق ومن استدلال الحكماء اسم تعلق بالاستدلال الثاني
ما ذكر ورده ثم هو انه قد فاعل فعلا يحتاج سفنا دليل بين ان ذلك فيه عالم اما
الكبرى فالفرض وفيه عليها من راى تعلق الحيوة مع الماهية تحيي من ساذ
وفيه وانه اصح جهة علم فظنا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انها
الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف
الحيوانات على اتقان واحكام وانقان واحكام تهذيب العقول والافهام ولا يمكن
الدفاتر والافهام على شيء ذلك علم الطبيعة والشرع وعلم الآثار العلوية والسفلية
وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يعرف من العلم الا قليلا ولا يجد الى الاكتساب سبيلا
فان قيل ان ابدا الانظام والاحكام من كل وجه يستحق ان يعبده الا ان يعبده وجها لا
فيه اعلاء ولا ملاءة للنافع والمصالح الظاهرة فيها بحيث لا يتصور ما هو اتقن منه مع علم
فيها ليست كذلك بل الدنيا ما فيها من الشرور والآفات وان ابدع الجسد ومن الوجوه
عن آفات والعاهات من غير الفعلة لا فيها كذلك فان يريد الله ان يجعل ان يقع فيها
الرداءة استنزال الاعمال والآثار على ما يتبع الصنع ويدايم التهذيب وحسن الملاءة فيها
للطاعة المصالح على وجه الكمال ان الشيء المعرض على ما يمنع من العمل وجان ان يكون

وقد ما هو اقل والعلم ان مثل ذلك ثم يصير الاخر العالم عرضيا سيما اذا لم يكن
وضعا. الفرد وهو يجوز العقلاء جائزا فيه يصدر عن مبتغى جزئيات الجسم اتصال
تتوقف محكمة في ترتيب ساذجا وقد يصير مانعا كالفضل وكثير من الوجوه والعلوم الى
ما هو في الكتب مسطور ويجيبون الناس مشروح ابدا لبث من اهل العلم فلما لم يسلم
ان موجد هذه الآثار عالم كيف لا يجوز ان يكون ضامن العلم قدرته التي به
الى ذلك ان يجعلها اعم ثم عالما يجوز ان يوجد ما بين ذلك الفعل والآلات لا يوجد
العلم ضرورة فيه وراى فاعل القصد والاختيار لما سر ولا يقتضي ذلك الاسم الكلام
وقد جنت في كونه عالما الا دلالة السمع من الكتاب والسنة والاجماع ورد عليه ان
التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقطع بحرية
وربما تطلب ثم الزمخ فاذا ثبت تصديق الرسل المعجزات حصر العلم بكونه
به وان يجعل الدال لهذا الرسل عالما والظاهر ان هذا كلامه ثم يجيء ذلك في
الكلام على صريح الاسلام وآيا دليل الحكماء الاول اعلم ان الباري تعالى
عالم وقد تقدم الكلام فيه سنقصر هنا في انه تعالى عالم فاذا علم فانه علم بما عداه
جميعا اما الاول فلان الذات عبارة عن حقيقة المعلوم عند العالم وهي حقيقة ذاته
ذاته غير تجب عن ذاته فيكون علما بذاته واما الثاني فلان ذاته لجميع ما سواه
اما بواسطة او بغير واسطة والعلم بالذات يوجب العلم بالمعلول فيكون علما بالكل اما
عدا ذكره ولم يعلم الا بجهة اتى بشرط فيه التأثير من الحاضر وما حضر عنه ولا
تحقق الشرط للمعنى كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك اصحابها كونها حاضرة
منها غير غائبة منها ولما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون العلم
والوجه الاخير اعني ما هو وجوب العلم اي بجلالها ثم علم الجسم الوجود ان
الوجه الاول والثاني فاعلا بدلان على العلم عالم ولا يدلان على عموم علمه بالجسم
الجسم الموجودات وآيا البث ان الله عالم بالذات والى الجواب عن ادلة الخامس
وهم من قالوا انه تعالى لا علم عنده لما ان العلم عنده الشيء لا يخلو الا يكون بحيث
ما لم يكن فاعلا للموجودات وهذه التي ان تعلم مع انه لا تعلم ضرورة الذات
عنه بحيث وجوده حصول ذات فيه الى الخطوة وبنية الصفة الى الذات
حكمة فان يقبل تلك الصفة عنه يقتضي ان ادراك المعلوم لا يوجب ان يكون
فان يقبل عنه جملة من العلوم حتى يكون ادراك المعلوم لا يوجب ان يكون

بين العالم والمعلوم وهي نسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالنسبة الى المعلوم فهما
سمي كون العالم نسبة بخصوصين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لصحة هذه النسب
والمعلوم العالم بعلمه والتغاير اعتباري بين ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها
للصلاحية في الحكم وبين ما يتعلق باعتبار صلاحيتها للعالمية في الحكم وهذا القدر من
التغاير كاف لصحة النسبة وتحكم من قال انه تعالى لا يسمى غيره مع كونه عالما لانه ذلك
لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صورة الاشياء المختلفة
مختلفة فلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب
انه قد ذكر بعض المحققين ان عند قوم الاشياء العين وانما صور الاشياء عند الصور
الاشياء اعيانها عنده وكذلك علمنا بذواتنا والامور الغائبة عنا وذلك يقتضي لها
حضورا وقد ذكروا انه لما اوجد من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان الحاصل
الشيء على حاله لا يحتاج حضوره منفصلة عنه اوجد من الخارج عنه لاجل حضور مثاله
عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يتوقف العلم صورا شاهدة للمعلومات
عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لان مبنى ما ذكره
بعض المحققين ان حصول الاشياء الحصول الخارجي ذلك الوجوب وحصول الصور
المعقولة لها حصول للعالم وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من
قال انه لا يسمى العين ماهية التغير والمتكلم اما الضمير فلانه اذا علم مثلا ان زيدا
في الدار الآن لم يخرج عنها فلما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه لم يخرج الدار او يبقى
ذلك العلم حال والاول يوجب التغير في انه من صفة الى ضدها والثاني يوجب
الجهل وكلاهما ممتنعان بحسب تجريد الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى
انما هو في الاضافات لان العلم اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة على الاول
يتغير بعض العلم وعلى الثاني يتغير اضافة فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة
بل في فهم اعتباري وهو جار والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات حكم قال
الحكماء علم نفس زيد بانه اي واقعا في الزمان كم اصلا بالحوادث المختصة بازمنة
معينة فاذا وقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال
وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل واما علم نفسه فلا اختصاص
له بزمان اصلا فلا يكون عنده ماض وحال ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان
بالقياس الى ما يتحقق فيه منه اذ الحال ما يقارن زمان تحققه هذا والماضي ما قبل زمان

حكم هذا والمستقبل ما بعد زمان حكم هذا فمن كان علما ازليا محيطا بالزمان وغيره عالم
في وجوده البعد غير مختص بجزء معين في اجزائه لا يتغير في حقه حال ولا ماض ولا
مستقبل وانه سبحانه عالم عند تحقق حوادث الجزئية وان نسبتها الواقعة هي بعينها
ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لم يلزم علما شاملا لها
عن ازل فيقال الازلية ابدا الدهر وتصحيحه انه لما لم يكن كان نسبته
الى جميع الازمنة على السواء حاصلا بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك
لما لم يكن هو بصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان معنا اليه بالمتقدم
والمتوسط بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء انما توجدات من الازل الى الابد
مطابقة لكل في حده وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هو حاضر عنده
في ذاتها من غير علم بصفات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان
فيها بحسب اوصافها الذاتية او لا صورها في النسبة اليه وهذا افهم بحيث
لا يحتمل اصلا كما فهم بالكلمات فالبعض المفضلا هذا معنى قولهم وانه علم الجزئيات
على وجه كلي لا يتغير فيه منهم من ان علمه تعالى محيط بجميع الجزئيات واحكامها
وضروبها ما وقد يتمسك بعض الملوك الكشف بما ذهبوا اليه من ان العلم بالكلي
العلم بالجزئي بما في ضمنه وانما الجزئيات المتكثرة لا تدرك الا بالاحساس او بالخيال
حسابية والجواب ان ادراك المتكثر انما يحتاج الى الاحساس انه اذا كان العلم بحقيقة
الصورة والماهية كان اضافته الى الموجودات حقيقية ذات اضافة بدون الصورة
فلا حاجة اليها وتمسك من قال انه تعالى عالم بالجزئيات بان يكون تلك الحوادث
واجبة بما قال بعض الشافعي من الوجوب اذا كان بان العلم اضافة
حادثة وواجبة ايضا والا لكان ان لا يوجد عند عدم حدوثه ولم يقل انها ممكنة لانها
واجبة لغيرها وهو قول الحكماء الباري تعالى وان وجوده لا ينافي الامكان بالذات
والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله وكون اضافة الوجوب والامكان اعتباريا
وعلى هذا فلا يلزم الصورة اشكال على انه تعالى واختلفوا في صحة الحجة
قال جمهور المتكلمين انها صفة موجبة لحكم الصورة وقال الحكماء بالجنس الصورة
المعقولة انها كونه تعالى مع ان علمه وتحققه لها من غير فرق بين الاشياء
الغائبة وتخصيص بعض الحادثات بالايجاد في وقت دون اراد وتوقيت زائد

على الذاتي والازلي [illegible] او تجدد التعلقات يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض
وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع [illegible] الواجب [illegible]
الصفة هي المسماة بالارادة وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات
وذهب الفلاسفة وجماعة من رؤساء المعتزلة كالجبائي والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي
ومحمود الخوارزمي الى انها هو العلم بالنفع [illegible] الارادة
[illegible] الداعي بان هذا الامر كان [illegible] وان كان [illegible]
تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر [illegible]
لا يتم [illegible] اذا كانت الارادة زائدة على الذات [illegible] الداعي [illegible]
عليه [illegible] والنقل دل [illegible] الادراك والعقل [illegible]
السمع [illegible] كونه سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
والقرآن والحديث [illegible] لا يمكن انكاره ولا تاويله وانعقد الاجماع [illegible]
[illegible] الى الاستدلال عليه كما هو في سائر [illegible]
بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا [illegible]
لان الخالي عن صفة الكمال [illegible]
[illegible] السمع والبصر [illegible]
على ما ذكره امام الحرمين [illegible] السمع والبصر
واذا [illegible]
السمع والبصر حتى كونه حيا [illegible] في حق الباري [illegible]
بان [illegible] سوى الاصنام [illegible]
[illegible] الاصنام وقيام الادلة [illegible]
[illegible] الادلة [illegible]
الدال على السمع والبصر [illegible] من الظواهر الدالة على [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible]
[illegible] العلم [illegible]
الاشعري الى ان السمع [illegible] العلم بالمسموع والبصر [illegible] العلم بالمبصر وذهب [illegible]
الى انهما صفتان زائدتان على العلم [illegible]

ان السمع والبصر [illegible] الشيخ ولا [illegible]
[illegible] الاحساس [illegible]
[illegible] السمع والبصر [illegible]
الاولى [illegible] السمع والبصر [illegible]
[illegible] والجواب [illegible]
[illegible] وان [illegible]
[illegible]
ان [illegible] السمع والبصر [illegible] المعقول [illegible]
ان [illegible] كالعلم والقدرة [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] كلام الله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible] حروف واصوات [illegible]
[illegible]
[illegible] الاول [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] حروف واصوات [illegible]
[illegible] الثاني [illegible]
الاول [illegible] اصوات وحروف [illegible]
[illegible]
[illegible] الكرامية [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
والحروف [illegible] الكلام النفسي [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] بالضرورة [illegible]

هذا الكلام المؤلف المنظم من الحروف المسموعة المقطع بالحدود المختصة بالاستفادة في
العقد اجماع السلف واكثر الخلف على ان ما اشتمل عليه بالنص والاجماع من اجزاء
القرآن انما يتصرف عليه الحوادث لا على القديم لذلك المؤلف كونه ذكر الله
تعالى وهذا اذكر بالاثبات والحدوث وانه لذكر الله وحدوث هذا القول تعالى انما اثبات وقرآنا
عربيا منزلا على النبوة بشهادة النص من تلك الاسرار لها واجماع الامة مقروءا الا
بالاداء الاجماع والاقوال ثم هو بسبع كلام الله مكتوبا في المصاحف ملاحظا وقائل
الكتب في المصحف هو الصورة والاخبار الا النقل والمسموع قائل اللفظ لان الكتابة
تصوير اللفظ بحروف تجاه نفس الثبت في المصحف هو الصوت والاشكال الصورة
كتبه هو اجاء متصلا الى الصور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته فصلت
فالاتيان وهو زمان الحدوث لانه انما وقع ادراكها ولا شيء مما يتصور في القديم لا
مثله فيما شيء عدم وارادا عتبار ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون اذ هنا اذا اردنا شيئا فانما نكون فيكون قول كن امر وهو من
الكلام شاهدا على الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه حرفا وهو آية انه لا شيء
في الخلاف اسم القرآن كلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث المسموع
عند القارئ والقراء والاصوات والنغمات والبرح الحروف التي من مخارج الحروف
وصفات الحروف واطلاق هذين الاسمين عند بعض الجمهور انه دال على كلام القديم
حتى لو كان يقرأ هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق مجازا والاولى له
اختصاص آخر به تعالى وهو انه اختص به بلا واسطة الاشكال في اللوح المحفوظ
لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه
لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين والاولى له
ان اختص به الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه لما يكون سندا لاحد الاسم
انه اسم الله من حيث نسبة الحق فيكون واحدا بالنوع ويكون ناصرا القارئ
اذا قارئ كان فيه لا لاحد وهكذا الحكم في كل شيء كتاب عند الحق انه
فان غيرنا اذا اريد بكلام الله تعالى المنظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار نسبة الحق
فكل احد ما يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد بالمعنى الاول واريد بما بعد تعريف
الاصوات المسموعة فان احدا ما يسمع من يتلو الكلام بانه كلام الله تعالى وانه
احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام وانه سمع كلام الاول لا يسمع وهو الاولى

في الآخرة ثم الكلام وهذا مذهب من يجوز رؤية الباري تعالى بالبصر السماع بكل
والصفات الكريمة سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا في حق الله تعالى وانما
من جميع الجهات على ما هو الحق انه وقائله ايضا من غير تكيف بصورة
ما يصح ان يسمعا ما يسمعه الله الكريم وهو عند ما قد لا يصوت في الحقيقة
خلقه الى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ واطلق الاستدلال على القديم
فقد جعل اسم الجمع عينا لا يصدق على البعض وقد جعل اسما لبعض كما يصدق على المجموع وعلى
الاجزاء من اجزائه والحق فان الكتب في كل مصحف والمشار اليه كل الله تعالى
الصورة النوعية وما بقي من ان مكانه عن كلام الله تعالى وما زاد وانما الكلام هو المخترع في لسان
الملك فاعتبار الوصف الخصيص وما بقي من ان كلام الله تعالى فيه من الجنان اعتقد ولا
في مصحف اذا وجد هو الكلام المعنوي الذي هو الصفة الازلية ومعنى القول بحلول
كلام في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو التلفظ وما قيل في حد واشتراط
اسمهم الخصوص في الازلي على الحلاف اسم الدلالة على الازلي وكذا اصل صفات الله
على الدليل شائع وانما شيء من صفة هذا المعنى من فلان وتشرح في بعض الكتب وكثير
ان الشأن كلامه تعالى كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المعنى كثير
في كلامه تعالى مثل ما ارسلنا قال موسى وعيسى فرعون الرسول الى غير ذلك وصورة ضيق
وقوع النسبة ولا نصور النسبة على الازلي فيلزم الكذب وهو ان الله تعالى كلما يتكلم والجواب
ان كلامه تعالى الازلي لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف
بما لازمه الكتب المنزلة وحدوث الازمنة والاوقات وحدوث صانع الفعلان الاولى
مولى الفعل وهو هذا القول ان المتصف بالنص وغيره اما هو اللفظ الحادث دون
المعنى القديم الزائد ان كلامه تعالى يشتمل على الامر والنهي والاخبار والنداء والاستفهام
لا يطلب كل ذلك سمعت الاجوبة ان سبب الحكم ثم وقدس وجاب عند
بن سعيد القطان ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك واما
الاقسام الثلاثة الاول فان نفي وجود الجنس لم يجز ان يكون احدا الانواع
وايضا النفي على القديم هو ظاهر ارادة امر واحد بعض الاقسام
من غير ان يظهر في نفسه وقد اتى بان النسبة والتعلق
واما على تقدير وجوده فان يقول طلب من سيدي فلانا في طلب
اخبره ما ذي بانه سيد الله في خطاب الى صلوا وارد وما هيئة

اذا قصدا من خطاء ما هو اعم منه ومن الحكم فيه حرام ويطرق الفساد بعد جعل العموم
خطاء الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين حضورا وجالبين الشيء الى كان نسيا
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور كلام مردود في ان مناط ان المعدوم ما يوجد في الازل
بمثل وباق والعقل على عدم المعدوم او المعدوم ليس بموجود في الازل لكن للاشعري الامر
الازلي الذي بان يوجده صار عند الوجود ما وجد الخاص ان الامر كان ازليا لكن ايضا
لان ما ثبت عنده فيبقى المكلف في دار الجزاء وهو يوجد اجماعا الثاني ان الكلام كان
ان ايضا الاحتراز لا ارادة الماذكر انه انما يخص كلا من عبد السلم ان الطور وهذا ايضا
وجه ايضا ان الكلام وان كان ازليا لكن معناه الاختصاص والانفصال حادثة من الله
تعالى واجب الخصيص الا وصلة زيد مثلا بعد عدمه ينتظم عند سبب ويتلو الكلام يوجد
عبد السلم في الطور وهذا يجمع الجواب عن وجه اخر ايضا بعد ان القديم يستدل انه الجمع
ما يجمع نفسه لا في السلم يعني الامر الذي يكون من شيء يكون الماهية شيئا والشيء والاعدام
باطل نظما وهذا الوجه ثم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحق والشيء الصفتين
نفسه فنفي الامر بما يتعلق به النهي والحكم واثبات الصيغ مذهب المعتزلة واستدل على انه
ثم انتم بان هذه عامة شاملة لجميع المكتات وعلى الحروف والاصوات الدال على المعاني
مثل جميع اصناف الدال فهذا الكلام يعني على الحروف الدال على المعاني ولا شك ان علم الكلام
فيجمع اصنافه نقص في انضباط صداه الكلي وهو جواب انتم وان قوم من كونه
نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكل كما في السكوت فلا نقصا، بان الكلام اعم من جهة
ويشمل ان يكون الحروف الاول في الخارج والاشاعرة قالوا الكلام ونحوه الكلام لا من وجه
الكلام ولو في نفس الامر القطع بان وجود الحركة في جسم اصلا يسمى حركة وان انتم لا يجب
تحقق الاصوات معنى وانما اذا اجتمعا فلا يقول انما يسبب الكلام وان انتم الكلام
لهذا الكلام في وان قلنا ان موجود هو انتم كما هو راي اهل الحق وقع فالكلام انتم كما
انتم الاعرج ان يكون هو الحرف اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان الاثر
واحد وان الحرف الثاني من كل كلمة سبق الاول مشروط بانتفاء فيكون الواو يكون
قديما والحرف الاول ايضا لمكان ايضا فلا يكون قديما لانه يطرأ على القدم
فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمنع فيما سبقت الباري ثم فتعين
ان يكون هو المعنى الذاتي يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى الكلام النفسي فيكون
موجودا حينئذ مراد من اوجد انتم او اسمعنا او اسمعنا وغير ذلك يوجد وفقه معانيه

يعبر عنها الالفاظ التي تسمى الكلام الخطي المعنى الذي يوجد في نفسه ويوجد وجوده ولا
يختلف ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويحصل العلم
حصوله في نفس السامع يجري على وجه هو الذي يسمى كلام النفسي وجودها ولكن العلم
وقال والعقل اي الكلام النفسي غير مقول بقدر جنسه في حيث المسموعات بل
الذي اراد الاشاعرة عليه ولكن اثبت الموقف كلام في يحتمل كلام الله محصلا في لفظ المعنى
يطلق ارادة على مدلول اللفظ واضرب على الامر العام بالضرورة الشيخ الاشعري المعنى الكلام
هو المعنى الذي فهم الاصحاب عند ان مراده من مدلول اللفظ وصحة وهو المفهوم عند اهل
العبارة فاما شيخ الاشاعرة على هو كلام حقيقة حتى يرجعوا ان اللفظ حادث
عنده ايضا لكن ما ثبت لا يحصل وهذا الذي هو من كلام الشيخ الواقع كثيرة
فاسد كيف يكون الكلام من قبل المعتزلة مع انه هل من الناس من يرد كونه كلام
حقيقة كعدم المعاني والحروف بكلام الله مع الحق وكيف كون المتصرف في الحقيقة
حقيقة الى غير ذلك مالا يعني على انتقال في الكلام الدينية فيجعل كلام الشيخ على ان
ارادة المعنى الثاني يكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فاما ذاته
ثم وهو مكتوب في المصاحف جميعا مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وبان من ان الالفاظ والحروف متردد متعاقب يحول ان
ذلك التردد في اللفظ بسبب عدم مساعدة الالة ما للفظ حادث والادراك
الحروف يجب حملها على حروف دون حروف الملفوظ جميعا من الالة وهذا العلم الذي
ذكرناه وان كان محالا لما عليه ساعة واصحابنا الاشاعرة الاول مصرح بحقيته وقال بعض
افضلا هذا الحق كلام الشيخ ما اخذه محمد الشهرستاني كتابه المسمى بنهاية الاقدام
ولا شك في انه اخذ الى الامام الطاهرة المنزهة الى اخذا لا اقول المعاني التي ذكر
انها من على اوفر الاصحاب من علم الشيخ على انه ذكر انها على الوجه الاول والثاني
من وجه المعتزلة والحنابلة ايضا ما ذكره فليس كذلك من اسكلاسية من المعنى ما
يخرج واعتقاد ليس كلام الله مع من اسرع عند البشر ما اعتقد انه غير ملائم
معنى انه غير صفة فانه ثم وجود الى هو صفة حقيقة وهو من مسمى وهو
محتمل ان اوجد في لسان الملائكة او في لسان السرعة واوجد عبرة واوجد والحفظ
نفس من الكتاب في وهو مذهب اكثر الاشاعرة لا يقول ان يكون هذا وما ذكروا
من ان ترتب الحروف اما هو في اللفظ دون الملفوظ فانه لا يحصل عدم الملفوظ

[illegible]

عدمت [illegible] عن طرف المعنى [illegible] الآتي ان يتصور بحركة [illegible]
ولا يكون لبعضها تقدم على بعض [illegible] الشيخ [illegible] المشايخ [illegible] الى الكذب [illegible]
احتج المعتزلة [illegible] جواز الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة
على المعاني المقصودة [illegible] على اصلهم في [illegible] القبح
الافعال عقلا والثاني [illegible] الالهام اذ لو جاز وقوع الكذب في كلام الله
ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى
وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى [illegible] فلا يجوز الكذب [illegible]
[illegible] والنقص على الله تعالى محال [illegible] ان يكون [illegible]
في بعض الاوقات [illegible] صدقا وكذبه [illegible] هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام
النفسي الذي هو صفة قديمة [illegible] اصلا ولا يدل على
صدقه في الكلام اللفظي الذي خلقه في جسم دالا على معنى مقصود [illegible]
يلزم النقص [illegible] ولا فرق بين [illegible]
[illegible] المعتزلة [illegible] في الكلام اللفظي
[illegible] الصدق والكذب انما هو المفهوم من اللفظ ولا ان الكلام النفسي [illegible]
عين مدلول الكلام اللفظي ومعنى كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام
النفسي ولزم النقص في صفته [illegible] لو اتصف بالكذب [illegible]
الحادث [illegible] على الصدق [illegible] الكذب والاعجاز دال
ذلك الكذب [illegible] عدم [illegible] وهو امتناع الصدق
فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه [illegible]
[illegible] امتناع صدقه ثم ايضا [illegible] لو اتصف بالصدق [illegible]
عليه الكذب [illegible] لذلك الصدق [illegible] ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه لا على
ما هو عليه فان [illegible] الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص [illegible] الاول
قيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي [illegible]
الجواب [illegible] ما ذكرنا في الوجه الاول بان [illegible] كذب الكلام اللفظي راجع الى [illegible] الكلام
النفسي كما ذكرنا [illegible] الكلام النفسي قديم [illegible] ولزم ما
ذكرنا [illegible] لانهم لا يجوزون حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي [illegible]

حدوث صفة اللفظي [illegible] يدخل المعقول [illegible]
وهو مذهب الاصحاب [illegible] على الصدق في الكلام اللفظي والنفسي معا [illegible]
اجماع العقلاء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات [illegible]
الكلام [illegible] واجب الوجود [illegible]
كان [illegible] الوجود [illegible] زائدة على الذات
حتى يكون الصفات [illegible] مذهب الشيخ الاشعري [illegible] الاول لان
[illegible]
السلوب والاضافات [illegible] عبارة عن الوجود [illegible] الوجود بمعنى
[illegible] الحدوث [illegible] غير الوجود [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

الجواب عن ما ذكر في الوجه الاول بان في كتب الكلام القطع بانه الى الكلام
المعنى كما ذكرنا انفا وكذا الكلام المعنى قديم فلمذهب القطع بانه قسم ويلزم ما
ذكرتم المحذور لانه لما جوزنا حدوث الكلام القطع مع قدم الكلام المعنى في حقنا

حدوث صفة القطع اعني حدوث كونه كلاما وقولا ويفضل العقول اجرى الى الشك
وهو مذهب الاصحاب لدلالة على التفرق في الكلام القطع والمعنى بها والبراءة عن المذهب
اجماع العلماء والاجماع عليه السلام وقد ثبت عندهم بدلالة المعجزات من غير توقف على حدوث
كلام الله تعالى مصدرا عن مصدر ووجودا بالوجود بدلالة في مرتبة لما كان الواجب مانع عن
كان بانيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هو صفة زائدة على الذات
حتى يكون الصفات ثمانية اهل مذهب الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب
باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في الذات والصفات لان البقاء ليس من
السلوب والاضافات وهو ظاهر ايضا عبارة عن الوجود الذي يدل على ان الوجود يعني
وجوده كما في الحدوث وتعين الحدوث فانه غير الوجود لمعنى الوجود هو الحدوث لو
هذا ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود
العدم وذهب الاشعري الى انه ليس صفة زائدة وقايمهم المعتزلة وانه قول الى
واستدلوا على صحة احدهما ان البقاء استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى
من حيث انتهاء الى الزمان الثاني وثانيهما ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو
معنى ذاته لكان واجب الوجود لذاته لانه ظاهر وجوده لذاته فهو باق لذاته ضرورة
ان بالذات لازم ولا بد وان اصر البقاء بصفة يعلل بها الوجود فهو ايضا لذاته
سوى ذاته ارجع صاحب التحقيق بان الكلام ليس الا اضافة المعنى الى المعنى
عن الذات ولا اشتباه وذكر الاول ان يتوقف على العلم والاول على المعنى وذهب الى افتقاره
في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب الذات اعني تعين الوجود الاول لا
في انه من ان البقاء وجود خاص في الحدوث مستمر كما في الذات
باقيا البقاء لا بمعنى فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت
على الزمان الثاني على الماضي وان افتقر الذات الى البقاء لم استغناء عنه كالزمان
هذا البقاء لا الذات بعد وان افتقر احدهما الى الاخر فهو يفتقر اما كالزمان
صاحب الموافق لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا
سواء اذا افتقر البقاء الى الذات لا افتقر الى الذات ضرورة افتقاره والقول انه المستغني
عن جميع ما سواه واجب فلا يتصور ان يفتقر عن صفة البقاء الى الذات
لان افتقار البقاء الى الذات ضروري وايضا لو افتقر البقاء الى الذات
الى الذات فانه كانت باقية بالبقاء [illegible] بالبقاء

لا زائد عليه حتى يلزم تعدد الواجب بمعنى ان يكون الباري تعالى بالحقائق هو نفس الوجود وحقيقة الوجود
بل هي نفس الوجود في الوجوب اي لا يكون فوق الواجب والا فنفس الوجود الانتزاعي ان كان
نفس الماهية الواجبة او معلولا لها فلا يلزم تعدد وان كان معلولا امر منتزع فلا يجب الا
لاستلزام الواجب في قيده الى امر منتزع لان الاحتياج في التعين الاحتياج في الوجود او التعين لم
يوجد قوله حاصل ان نفس اشياء المعدوم بالصدق عليه فان السلب الواجب ايضا بما في اول الشارح
حتى ما في الاخير بالصدق هي نفس المستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد
اذ ان ما الواجب ما صدق عليه وجود الشيء على الوجود كما هو ان يوجد واحد من الوجود
خاصة اذ بلا تعدد وكذا قوله وان كان معلولا امر منتزع عن الواجب فلا يجب الا
بعد الوجود والعدم على الاول ما يجوز ان يكون نفس الواجب معلولا امر منتزع من عدم الوجود
اعني ذات الواجب لا تعدد ولا في لا امتياز بين ذات الواجب وتعينه لا امتياز مع كون
شيئا واحدا غاية ما في الباب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان كل منها مسبوقا
مع ان الحق من الوجوب والتعين لزوم اولا كان لم يكن وجوبا كما انه لزوم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مع كون الواجب نفس الوجوب وهو باطل في ذات الواجب
ذاتا لا يستلزم كون الواجب نفس الوجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم
فان كان الوجوب بالتعين اي عدم الوجوب لا يعقل مقدم عدم الوجوب على الوجود
والوجوب وان كان التعين الوجوب او لا هما الذات انه ظاهر الفساد وهو يوجد
ذات التعين فعول لازم متخلف فلا يوجد الواجب وجوده وان كان التعين الوجوب لا
متعلق بين الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين في احدهما
الى الآخر وهو قوله لزم عدم الوجوب على تقدير عدم عدم الوجود على الوجود
والوجوب فان عدم الوجود المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول
حاصلا والمعلول هنا الوجوب كذلك لا يمكن ان الوجوب من الامور الاعتبارية وايضا فالتعين
سابق على الوجوب على ان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعين وايضا قد ان
يكون بين الوجوب والتعين لزوم اصلا ان اراد بالتعين الواحد التعين من الوجوب فان
لزوم بين الوجوب فلا يجوز ان يكون التعين بدون الوجوب فظاهر وان اراد
لزوم كون هنا قد تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعين لا يجوز التعين فقد دار ان التعين الوجوب
لا هما الذات انه خلاف المفروض وهو وجود الواجب قوله لان التعين المعلول لازم
متخلف فلا يسلم لكن لزوم احد التعين لا على التعين لا ينافي الدور وهو امر وجود

بل هو الكل ايضا اي الواجب لا يكون داخلا ولا كان كل من اجزائه مركبا جنسا
ووجود عدم لا يشتمل تركيب الواجب كما سبق الى الواجب لا يكون وجوده عارضا لماهيته
بل قد يعتبر على التركيب ايضا مما يتوقف التركيب من الجنس
والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجزء والاعتبار لما بان الواجب
لا يكون مركبا لانها ربما يعارضه من انه لا يكون الصدق بل الشارك في الموضوع وعلى
الفصل ايضا يعني ان الواجب لا يكون جنسا او لا يلزم امكان الواجب ووجوب الممكن
لانه لو كان في كان كان جنسا ايضا موجودة واجتماع الى التعين ممكن فلزم امكان الواجب
ولكان امكان مستحيلا لانه لا امكان هو يعين بدون تحقق امكان الحلال والمستحق
من الواجب يكون مستحيلا هما سواء فلا احتياج الى التعين ذلك التعين اما واجب او ممكن
احتياج الى الواجب وهو الجزء بدون الجزء لا احتياج الى الواجب وهو خلاف الفرض
ووجوب الممكن قوله اللازم من تعين الجنس هو الاحتياج الى التعين في الكل لا في الوجود
والكل هو الاحتياج الى التعين في الوجود لانه في الجزء مع ان امكان الواجب وايضا
مستلزم امكان الكل في وجوده ثم قوله لان الكل قد يوجد بدون الكل هذا
والكل هو الواجب كما في هذا هذا وايضا لو كان جنسا وما ان يكون في جميع
ما يندرج تحت الضرورات وهما الواجب والا يبقى من الموجودات واما ان يكون
في البعض دون البعض فان كان الجنس ثم احتياج الواجب الى ذلك الجنس والا لزم
ترجيح من غير مرجح لكون الجنس هو الذات على ان يحتاج الجنس هو احتياج
الواجب في وجوده لا احتياجه في جنسه حتى لا ذاتيا ايضا وايضا كان في كان كان
كان مذهبا وتحقيقا ان الماهيات ركبا لكان جنس الكان هو الاستحالة لكن
جنسا كان لا يشتمل مع كون جزءا لا يتجزى وهو احد الاشياء فما في امر غير ان ابدا
جنسا مع كون جنسا ما لا جنس مع ان لا جنسا موجودات الاجسام وتركيبا جنسا
وتركيبا وجوب المعلول لما لان الحاصل هو الحصول من التبعية ان تحقق الوجوب الذي
ان يتحقق في الحال ان قبل الاشتمال لزم اما جنسا لم يكن تركيبا وان لم يشتمل كان الواجب
اعظم الاشياء اولى جنسا لا في كونه لا في يجوز ووجوب من الجنس الى الحال في
الاجزاء والجنس والفصل والجزء وهو الجنس الكان في ذلك الجنس الجنس
جزء الكل ممكن من جنس الكان الاجسام جنسا وهو الاجزاء ايضا ذلك الجنس
لا يجتمع من الواجب وجود الجنس لا يكون الجنس الاجزاء من الجنس الجنس

النظر بعد الحجب الاربعة الى ما هو من الحسن في العين الاولى والثانية بل اجمعوا على عدم جواز
النظر الموصل الى معرفة الحسن الى الوجه من الاخطار بما يحدث عند الالتفات ثم بعد هذه الاجابات
لا يخلو الكلام الى الاول ومن جعله الاولى النظر بما ذكره وجعله من الاشياء الاربع
من النظر الاول ولا يخفى ما فيه من التطويل والتعقيد والاشتباه والاستبعاد
فان في الحالات الجهة الاولى وهي الصدق في العرف ولذلك جمع البلاذري عنه انها
الى ان من الصرب والطعن الصريح من الفقه الجواب بالفقه ثم الوجه بعد
معقول الرواية ان الرواية عنه لا يجوز الحالات بعد كل الفضل وزيادة ناهية
الاداب والمراد من كلام الشارح حيث قال لانه يطلق من كل قبيل طاهرا وكان
سيد الاداب ومن جهتنا بالجواب ظاهر في الثالث ومن سعاد وجهنا لسنا الى النظر
المجرد عن الصلة الثاني ان النظر الموصول بالمتوسع لعلة الحدوث لا الرؤية
لانتفائه بالانتصاف الرؤية من الشروط والاذن والرضى والتحريم والمراد
والخضوع وفي ما لا يصلح صفة الرؤية الى اجوال الكف عليها من الظرف عند الحدوث
نحو المرئي وتخصيص انتفاء الرؤية بقال نظرت الى الهلال لا في رأيته وفلتنى على الرؤية
لان الشيء فاعلمت والنظر يحب يطلق الى الثاني النظر لا يطلق الى الرؤية والنظر الى الحدوث
وقال الاصحاب ثم نظروا اليك وهم لا يبصرون وعلى الحدوث لم يرها الرؤية ولا يرون بها
لهذا فعلنا منع بين من حضر حضرها الرؤية اعادا بعض الثقة وجعلها عن الرؤية
لم يراه الى جسد من حذف الفعل اما الى الجواب وهذا من بيانه على ما ذكره
المتوسط وأحسب ان النظر الصحيح في الرؤية بنية النقل من الحدوث والنقل من
استنباط ولم يحضر حتى الحدوث فلا يمنا بعض الى الهلال اخراه فلا يصح نظر الى
فان نظرت الى الهلال ثم اصل الى الحدوث الهلال لا يصح الى الاول من الاشياء
عبارات هنا الى النظر مع الحدوث الهلال لا يصح على الشبه وهو من
النظر بعد امور الرؤية يجب الحدوث ممكنا لان الاشياء التي لا يصح انها
وجهته وأراد ولا تؤمن منهما بشيء اراد ما اقرب تحكم لا يجوز لعدم الصيرانية
المجاز المتين وسنوا ضالي كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حضرتنا الكفا
وخصم بحجبهم محجوبين لكان الرؤية غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين
عن فيه ولكن من خلاف الظاهر قوله ثم الوجوه احسن الحسنى وزيادة فيه محجوبة
التفسير الحسنى الجنة والزيادة الرؤية على ما ورد في الحديث الصحيح وهو الذي ما ذكره

البيضاوي ان الحسنى الجزاء الحسنى والزيادة هي الضعف في قول الرؤية اجل الكرامات وهي
كيف صير عينا بالزيادة فما الفضل على انها اجل من ازيدت في الحسنات وفي اجزاء الاعمال
الصالحة والنقص من الشرف عند الله اكبر من ربهم الضعف كما نزل هذا الحديث
في رؤيته وتفسيرها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى
قال اهل الجنة الجنة وهل النار فيها يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يستحق
قال الباعث الوجوه الى ثقل من زينا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجيرنا من النار
فرفع الحجاب فنظروا الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر
ان اهل الجنة منزلة من نظر الى الجنان ما رأيت وصفه وصورته وسيرته
وكريم الى الله من نظر الى وجهه عنده وعنده ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله
وجه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من طرق من ايمة الحديث
لا اما احاد والكون احسن الوجوه عقيدة بعد الجنة ايضا منع صحة الرؤية وايضا
والفضل بها ان الرؤية اما اتصال شعاع العين المرئي او انطباع الشبح من المرئي في جزء
الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ثم ظاهر الاستاذ الجزم والحقيقة
الجسمانية بجميع رؤيته وأحسب منع الحصر ضرورة في الغائب وتنبيه ان شروط الرؤية
لا علم الضرورة من الحضور الغائب ولا في الكون ويجب عند وجوده ثم الرؤية من الكيفية
والجهة وأحسب منع الاثر لا سيما في الغائب وان الاثنا عشر وجوده رؤيته لا يكون
ثما لا ولا في كون وجوده رؤيته اصل الصيرورة وقد الى منها ان لو جاءت لم يستكمل
الحاسة في الثاني الاخرة ومنه ان يراه الاثنى وفي الجنة على الدوام والاولى منع الوجود
والثاني بالاشياء والمصنف الدال على انتفائهم من ذلك من الكيفية
شرائط عدها فما سبق يجب الرؤية معها ويمنع عدمها لا يعقل من تلك الشرائط في
رؤية الله ثم الاثنان علاء الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لا خفاء في اولهما الجسمانية
فان ثانيهما رؤية ثم بشرط مرئي الغير معها الزم الى نزله الاثنى او لجواز عدم الرؤية
عدم الوجود حين شرائطها الجائز وقد يحصر بجبال شاهقة لا نراها وجود ذلك
سقطه وان لم يجيا لم الا نراه الاثنى ولا نراه في الاخرى وذلك لان الشرائط التي
من قبل اسوى علاء الحاسة مذكورة فما لا يعقل بالنسبة الى الله تعالى فقد ظهر ان علاء
حسه والى من يقدم لا يتصور فيها الشبح والتبدل لان كل حكم لمست لا ما لذات الصفة
لا ذلك لانه لا شاع اضافة الحوادث ولا يجعل رؤيته لجائز في الحالات لها وأحسب ان
يقول سقطه ان رقم والحقيقة حكم العقل بأن من الامور الكلية التي لا يلزم من وجود

على السؤال بدون الاذن او من طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق
بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رايت ربك
فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف
ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره
اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هي للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله
ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم ولانهم يتمنونه في الاخرة للخلاص من العقوبة ومنها
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب
وارسال رسل الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه وقت الكلام رؤية فهو اجماعا
واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا لا قائل بالفرق والجواب ان المنفي تكليما يكون
سببا للرؤية فان الوحي كلام سريع بسرعة [illegible] الى الله تعالى [illegible] ان يرى ويجعل
ذلك من فروع وجوب الوجود مع ما ذكر بان احتجاج المنكرين للرؤية قوله وسؤال
موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي
احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية وقوله وانظر الى الله اشارة الى الرؤية
اشارة الى الاول من الاعتراضين الذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية
وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار وقوله مع قوله اشارة الى
اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي انظر الى ثوابه
وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على
الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقوله واشتراك العلة
الاية على اشتراك العلة اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي
الاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول ايضا وهو ان
ان الفحصة تفتقر الى علة موجبة وقوله والحصر اي مع منع الحصر اشارة الى الثاني وهو
ان المشترك بين الجوهر والعرض يختص في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا
مشترك بينهما وعلى ثبوت الجواز عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود
كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت الامور التي نذكرها الان منها الجواز
وهو افادة ما ينبغي لا امر جزافا وواجب الوجود تعالى لكان مستعرضا بافادة ما ينبغي

وفي [illegible] الوجه [illegible]

اي [illegible]

لكان كان ناقصا غير مستكملا بغيره وكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك
هو الحق الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما
غيره مفتقر اليه لانه منه اوجده وجعله ومنها التمام لان التام هو الذي يحصل له جميع ما
ينبغي ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير لانه لو تغير ومنها فوقية اي فوقية
المقام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل للغير وواجب الوجود كذلك لان الاجزاء
هو مستند اليه مستفاد عنه ومنها الحقية اي وجوب الوجود بذاته علة لما عداه
كذات دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يشمل الخير
غير وذلك لانه تحقق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد ثبت
ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري
هو الخير ومنها الملكية وهي العلم بالاشياء على ما يجب عليه لان وجوب الوجود يقتضي
ان يكون عالما بالاشياء كما مر ومنها التبجيل لان الجبار هو الذي جبر خلقه على
ما يقتضيه والاشك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود
وهو يوجد ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه تعالى قهر عدم الممكنات باعطاء الوجود
وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم الذي قام جميع الممكنات به
وانه الوجود والوجود [illegible] والتكوين فواجب الوجود [illegible] ان ايده بالا
ان القدرة والوجوب [illegible] الى الوجود والقدم هي البقاء والرحمة والكرم والرضا
كل واحد منها زائد على الارادة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى ان ايده صفة مغايرة للقدرة والرحمة صفة مغايرة للوجود
وذهب ابو الحسن سعيد بن الفرج الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا
صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على
المشهور الذي من قوله تعالى كن فيكون فقوله كن صفة وفيكون اي التكوين اي
اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق فالواو اما خبرية لان القدرة
اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون التكوين اثر القدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه ليس بشيء فلا يصلح اثرا للقدرة لان
ما بالذات لا يعلل بالغير والامكان علل لقدرة وغيره فيحتاج الى تقرير لانه تكون وذلك
غير مقدور لانه واجب او منع اثرها التكوين فان قيل المراد بالصحة التي جعلها
اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا الصحة المعقولة في

وامتال

هو الوجود [illegible] ذات الباري [illegible]

والعلم [illegible]

فان اثر القدرة هو كون [illegible] القدرة [illegible] والكلام [illegible] يكون

وهو المختار هو امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بجهة واما الصحة في القياس
الى الفاعل ومعللها القدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها احدهما بل يتعلق لا بتوقف حصول من صفة اخرى
متعلقة بهما في ذلك الطرف وحينئذ فتلك الصفة هي المكونة فتكون في ذلك
الطرفين يسمى ارادة واما يحتاج صدور الحدوث بعينه الى مخصص
وهو الارادة المتعلقة به [illegible] في افعاله تعالى الفعل المتصف بالوجوب فعل
لا يخ اما ان يتصف بامر زائد على الوجوب او لا الثاني مثل افعال العباد واما
والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق به حمد وذم او لا الثاني الحسن
والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح
ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان استحق
بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما
مقيدان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما
هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل فالخارج حسن او قبيح
في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او بوجوه واعتبارات على اختلاف فيهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على الوجه الذي ذكر
ليوافق عكس القضية من عند نفسه بان جعل ما قبح قبيحا ما حسنه ثم اذا كانت
حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له
ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل
في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له
والدليل فلا حسن ولا قبح الا بعد ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية
فحسن ما قبح وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا
والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد
قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان
لمعان ثمرة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح
كون الصفة صفة نقصان يقال للعلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن
وللجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى

الكمالات الصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا ومنافره كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه
مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل الا ان المصلحة
بالاعتبار فانه قد يكون مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم الثالث خلق معجزة تعالى وثوابه وعقابه فما تعلق به من معجزة تعالى
في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به من عقابه تعالى في العاجل وعقابه
في الآجل يسمى قبيحا والا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
فان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى كما في جعل المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو حينئذ اشرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس
شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وذمه او لا ذم فاعله وعقابه وانما صار
كذلك بسبب ما شرع بها ونهى عنها وتحرير المعتزلة عقلي فانهم قالوا الفعل في نفسه
مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة لاستحقاق فاعلها مدحا وعقابا ثم ان تلك
الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا لا تدرك بالعقل لا بالضرورة
ولا بالنظر الجلي واذا ورد به الشرع علم ان ثم جهة محسنة كما في امر صوم
اخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع اوجهة مقبحة كصوم اول يوم
من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على
كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤكد بحكم
العقل بهما اما بضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى
ان حسن الافعال وقبحها لذاتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعضهم من
بعدهم من المحققين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك اعني الحسن
والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من
اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم
الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفي لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي

الصفة الحقيقية فيما سلفنا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية
بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في الظلم
نادبا وفعلا وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان العالم بحسن
وقبح بالعقل بوجوه او لها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح
الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك
منكر الشرائع ايضا ولو لم يجب الشرع للعلم من غير شرع لما كان العلم بعدم
العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجب بان جزم العقلاء بالحسن
والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مع ولا
نزاع لنا في انها بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه هم وانما الكلام في ثبوت
الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع والخبر
عن حسنه وقبح ما نهى عنه والخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه
وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل او النقل
اذ معزول لا حكم له واما بالشرع فيرد الى هذا الوجه اشارة الى انتفائهما
مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم
بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والقبح عن كونه متعلق النهي
والزم ثالثا لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح
فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبح ويقبح ما حسن كما في النسخ فيلزم جواز حسن
حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك يخالف الضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة
حسن الاساءة وقبح الاحسان باحدى المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع
فيه فيجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض بما يورد فيما لو
كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لوقع التفاوت بين
من العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب
انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها
وتفريع من ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن
ليس عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا
اي ما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق
قد يقبح وذلك لان الضمن الكذب انجاء نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقريره

الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه والصدق على حسنه الا ان
ترك انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح
على ان يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض مندوحة
عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص
وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد
حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل اما الملزوم فلان العبد مجبور في افعاله
ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى لا لتجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح
وانسداد باب اثبات الصانع وان توقف فان كان المرجح ان لم يجب حصوله لزم
صحة الصدور والا لعاد التردد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور
والجواب ان المرجح هو الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل
معها على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا
والى هذا اشار بقوله لم والجبر باطل واستغنائه وعطفه تعالى يدل على ان على انتفاء القبح
من افعاله فقد اجمعت الامة اجماعا امر بكا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا قبيح فعل قبيح ولا ترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة انه ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله
مستغن من غيره قبيحا كان او حسنا وعلم بحسن الافعال وقبحها وقيام العلم بالضرورة
ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعدم النسبة
ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام وانه قال لا يقدر
على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان منشأ القدرة
الداعي جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليه وبحجة النظام بان
فعل القبيح لا يدخل في الجهل او الحاجة وكلاهما محالان يؤدي الى الجواب
بان فعل القبيح ممكن في نفسه مع غيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة وفي هذا
اشارة بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق وفي الغير من يستلزم العبث والا يلزم عوده
اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان افعاله

في ذاته مشكلا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح وهو
وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل اذ كان وجوده بها بالنسبة
اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان كذلك
وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه ومن معنى الكمال فاذن
يكون الفاعل مشكلا بوجوده ناقصا بدونه واذا فرض ان الغرض قد يكون
عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاشكال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى في النسبة
اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا للفاعر من العلم الضروري
بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح
والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى الكائنات فذهب الاشعرية
الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما
اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى ان الله يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
وان وقع وكذا يريد من الناس الطاعة لا المعصية واختار المص مذهب المعتزلة
واستدل عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح وذلك
بالمنع فانه يتصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد
قبيح وذلك بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الايمان بالمامور به كامر العبد امتحانا
هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان واعتذر الخصم بانه
لا يطيعه فانه يريد منه العصيان او كالملك على الامر بضرب امرائه وكذا النهي والصحيح
الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق الكائنات بقدرته
من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي
المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة اليه كاسنادين
وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة
عن العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل
مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا
والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد
خلاف مراده تعالى والحق انه لا يصدر على ذلك رضى قرينة من عباده حكى انه
دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني

فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان
والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية في حقهم وفرع ذلك كالملك اذا اراد تحول القوم
وداره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لو لم يقع
مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقصا ومغلوبية فقد وقع
ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة
الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما قرر لا يكون موجبا
لانتفاء وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في
ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هو واقعة بقدرة الله تعالى
مع انا نعلم على انها افعالهم للافعال تعالى اذ القائم والقاعد والآكل والشارب
وغيرهم لك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما
يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم
تاثير فيما بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم
هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته وارادته من
غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الكعبي
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بالايجاد في اختيارهم
واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة
بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها
وبطلان الاولين يستند الى قدرته واختياره وانه لو لا ما له يجد رغبته
شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والا
اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية
لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء على الفعل
الاختيار مع غيره كالقدرة والاختيار وجود اذ كون الدوار علة للدائر
ولا من العلية ان سلم نفي تاثيرها الاستقلالي جواز ان يكون الدوار جزء

خبر لمن العلة المستقلة وتشبث الاشاعرة بوجه اشار المصنف الى ابطاله بقوله الاول
ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر
يتمشى منه الفعل والترك وليتوقف ترجيح فعله على ترك مرجح اما على مذهب المعتزلة
القائلين بوجوب المرجح في فعل الاختياري فظ واما على مذهبهم فاذ لا بد
من الارادة الحادثة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه انما يجب الفعل مع جاز ان يوجد معه الفعل
ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر ولا يتم بل
ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي
لا يكون صادرا عنه باختياره واجبا لصدوره عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لازما لا اختياريا وتقرير التقرير بحيث عمنا المرجح ليسقط الجواب بان ترجيح
المختار احد المتساويين جائز كما في طريق الهارب وقد حمى العطشان الذي الارادة
منه شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واما الى الترجيح
بلا مرجح فلم يحتج الى مثاله صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة
القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجح فان الهارب يمكن من سلوك
احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب المصنف بقوله
والوجوب الداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر الذي يتمكن من كل من الفعل
والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده يجب
الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه
وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان
الواجب تعالى انه لا يكون موجدا لفعله بالاختيار والقدرة كما ذكرتم وجاز
في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى
ان ينتهي الى اراده خلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي هي من صدورها عنه واراده الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة
اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله الى مرجح
استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا

والفرق الذي ذكرتم في المدلول مع الاشتراك في الدليل ليس في بطلان الدليل
وانما يدفع النقض اذا عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف
في هذا الرد نظر فان كل ما ذكر في الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى
تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير
الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح
وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتم
بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد وجب الفعل صدفلا يكون العبد مستقلا
فيه واما فعل الباري تعالى فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث
في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستقلا في
الفعل مع انه لا يرد النقض ويتم الجواب اقول محصول الفرق ان المرجح في فعل العبد
يجب ان لا يكون صادرا منه قطعا للتسلسل صادرا من غيره مع لا يكون العبد
مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم
عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل
مع المرجح سواء كان صادرا من الفاعل او من غيره يصير واجبا والترك معه على
التقديرين ممتنعا لما ذكرنا انتهى فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في
الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا لافتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو
المطلوب الناقص يعني لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا اختياريا على
ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح
آخر هو واما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما
اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين
بالاستقلال وعدمه ايضا وتنبيه ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال
بفاعلية العالم على العلة الفاعلية والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كتابتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة
من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى وان علمنا بانا في حركتنا
مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات
والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يجوز

الحروف والكلمات تحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء
اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتحصيل حركاتها
واوضاعها التي يراق بها تلك الصور والنقوش واشار الى ان الايجاد لا يستلزم
العلم بقوله مع اقتران القصد فيكفي الاجمال يعني لانم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم
بالموجد والمتبوع لعدم تعالى لا يتداولون عليه بالايجاد بل يا تقارن الفعل واحكامه مع الاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن
العلم الاجمالي كان فيه وهو حاصل في الصورة المذكورة لتعلق الثاني بما كان العبد
موجد الفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد انه
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو
ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التعلق عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا لزم ان يمتنعا
جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
لان التقدير استقلال كل من الارادتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب المص بقوله
ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع مراده تم لكون قدرته
اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في التعلق
والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي هي المعلول
الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا للفعل في الحدوث
والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث
اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها
ان العبد لو كان موجدا للفعل نفسه لجاز ان يوجد جسما لان الصحيح تعلق الايجاد
بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع
الجسم يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم
لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة الصحيحة اعني الامكان
جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعين بانه
يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وابن بذلنا الجهد في
التدبر والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال

لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات
وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم قدرته تعالى بل بسبب تعذر الاحاطة
الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله كان بعض افعاله
خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان
الايمان خير من الموذيات واجاب عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله
بعنوان النسبة بين الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك
ومنها ان الامة يجمعون على حمد الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان
الايمان بايجاد العبد لم يجب الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر العبد على فعل نفسه
واجاب المص بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر الله تعالى ليس على نفس
الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسعي شاكرا له ومعارفه
بشكره يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا
باعتبار خصوصيات يكون لبعض منها دون بعض مثل الوارد بلفظ الخالق الكل شيء
او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل والفعل او بغيره لله فمن الوارد بلفظ الخالق
لكل شيء صريحا وهو قوله تعالى الله خالق كل شيء فاعبدوه تعبدا واستحقاقا العبادة
فلا يصح الحمل على ان خالق بعض الاشياء كما زعمه الانسان لان كل حيوان عند الخالقين
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله قل الله خالق كل شيء
وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ودلالة الحصر قوله هو الله
الخالق والحصر ظ اذ الكل من غير الشان او صريحا بما فيه سر والله واما اذا كان
الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله عالما والعلم لا يدل على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين
ليس الا هذا المعين فيلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى ان الخالق لا غير
واعمال العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى
واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى
بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت
اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان
ظاهر من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا يليق ان يشك فيه ولهذا استدل
بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي اللزوم عن خلقه تعالى

الدالة على تفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى ولا تقل لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
والله تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات انفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله
وحمل الكلام على الله يفعل ما يريد فيه معروف عن الظاهر وغيره ما ذكر قوله تعالى قل كل من
عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان الذين اضحك وابكى هو الذي
يسيركم في البر والبحر ما يمكن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من
الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته فجميعها متأولة وقد
ذكر الطالب تأويلها في المطولات ولها تأويل عام هو ان الفعل يجوز ان يسند الى العامل
مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى من جميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا
السبب جاز اسناد افعال العباد اليه ومن اما الحصر اليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات
فحسب الادعاء لان الاقرار والتكوين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه
هو الفاعل الاخير ومعارضة بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد
بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصحيحة الصريحة في
اسناد الافعال الموضوعة للايجاد الى العباد وهي اكثر قوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
عمل تنبيه فلا يجزي الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ليس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون
والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اخلق
لكم من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر وما فعلته عن امري
احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك
كثير في القرآن وأجيب بانه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان الكل بقضاء الله
وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او جعل هذه الاسناد
مجازا لكون الكسب سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يقع على حقيقته
والخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية
مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا يحتاج
ولا اشكال ولا استقلال العبد ولا اعتزال وما الآيات الدالة على تنزيه الكافر

والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا وما لهم الا ان يؤمنوا
وما لهم عن التذكرة معرضين لو تقسمون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل العبد
بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان يستقيم
اوتيتم حرثكم فأتوا حرثكم انى شئتم فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان
فعل العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جرى العادة فلذلك
رتب عليها اما على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته
بمشيته الله تعالى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في
الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصر الماضين للانذار والاعتبار
واجيب بما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات
الدالة على اسناد الافعال الى العبد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى
وليس من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذين
يوسوس في صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المنازع
في محل النصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وجب
الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد
العقلية القطعية باسرها على مذهبنا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد بفعله لما حسن
المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق
ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل يعلم ان الله تعالى
من غير تأثير العبد فيه واجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد وتأثيره
لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان
بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار الحيثية دون الفاعلية
كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب لما كان فعل الله تعالى وتفضلا
فيما وجب لم يتوجه سؤال البتة كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار فان عدم
افتراق الفعلين في الخلق فيه لله تعالى ان افتراقهما بوجه آخر وتعالى الفعال

الحياة وتلك تقرين المكلم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك وتنبها ان فعل العبد في نحو
الوقوع واستناده تابع لقصده وداعيه ووجوده او عدمه وكل ما هو كذلك لا يكون
خلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد
الطعام والماء بلا مانع ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخوله النار يحرق ولم
يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير
لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عنده ارادة
ويحدث عنده كراهة واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب في الامتناع
فلم لا يجوز تخلف الارادة الله تعالى وقد اتفقت ارادة العبد بطريق جري العادة
ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اضافة جميع افعال الانسان
الى الكافر الفاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آثما شاربا قاتلا فاعلا الى غير ذلك
واجيب بان هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى كثيرا
من الصفات قد اوجده الله تعالى في محالها فانها ولا يتصف بها الا الحي ثم لزوم
صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لا يجاه الكلام
في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا
وراوا ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم
يكلفهم هذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتقدمه على القصد
قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل فاعل فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح
فان الاولى لما اوجبت لما عليها التاثير سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال
تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو
المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح
بسبب حركة اليد واختلفوا في المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا
فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر او لا وذهب الاشاعرة الى ان المتولد
من فعل الله تعالى واختار المص مذهب المعتزلة وقال حسن الذم على بعض الافعال
المتولد وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافتها الينا
وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سبب
اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة
قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب

وجوب لا حتى لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم
في القاء الصبي عليه لا على الحراق جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة
فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل على اسناد الفعل الى العبد وذلك لان حسن الذم
للمتولد حاصل وان علم اسناده الى غيره فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق
بمواضع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للقاء لا للاحراق فان
الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة المصلحة وعدم استقباحها والقضاء والقدر
ان اريد بهما خلق الفعل لزم الجبر او الالزام صح في الواجب اقضه او الاعلام صح
قد اشتهر بين الكل ان الله تعالى الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يقتضي ان افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي
خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الجبر اي كون افعال العباد
مخلوقة لله وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بها الايجاب والالزام كما في
قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت
فكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة
وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها من الغابرين اي اعلمنا بذلك
وكتبنا في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر والمراد بالقضاء صح
مطلقا وقد بينه امير المؤمنين علي عليه السلام في حديث الاصبغ بن نباتة من
ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا
الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما
وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له يا ايها الشيخ عظم الله
اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا
في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والوعيد والوعد والامر والنهي ولم يات مذمة من الله لمذنب
ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم
من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى

من الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا ولم يسبق
ولم يعص مغلوبا ولم يخلق مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق
السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا
من النار وقال الشيخ وما اقتضاه والقرآن حاكيا لا اصحا قال تعالى الامر
والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وان من الحديث لا يوافق
شيا من المعاني المذكورة فابوا له المناسب يحمل بطن والاضلال اشارة الى خلاف
الحق وفعل الضلال والاهلاك والعدول مقابل والاولان منفيان عنه تعالى بمعنى
يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة
الثالث الاهلاك والعدول مقابله فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة
الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه
قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبائح واما العدول فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة
فاورد من الايات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك
والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي
بذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه تعالى
شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير المكلف
قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح
ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعنيهما الله تعالى والمص اجاب عنه
بقوله وكلام نوح عليه السلام مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول
اليه الثاني اطفال الكفار يستحقون بها اهل الجنة والخزية عقوبة والمص اجاب
عنه بقوله والخزية ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفقر والمحنة
الثالث ان حكم الفضل حكم ابيه لانه منع من الارث والتوارث والتزويج
والصلوة عليه كابيه فيعذب الله تعالى كابيه والمص اجاب عنه بقوله والتبعية
في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن
لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه هو استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم
من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع
بثابة جرح الانسان ثم تداويه كما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف لاجل ايصال

الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا للتخليص من تلك المضرة بخلاف
التكليف فانه منافع عظيمة ليست هي التخليص عن المشقة الحاصلة بسببه
ولهذا اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال
النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين وكذلك التكليف
ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح
واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا المتعاقدين لاختلاف اغراض
الناس في المعاملات بخلاف المكلف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف
العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاه المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف
لاجل ايصال النفع لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجب
منه بان المكلف لو كان شاكرا يخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها
من كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطلان
بلا ان النوع يحتاج الى المعاوضة المستدعية للسنة النافع اسعالها الرياضة
واقامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة الحق
مع زيادة الاجر والثواب اراد يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام
بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه
لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي
هي صناعي لا يقدر عليها صانع واحد مدة حياته وانما تيسر بها عند تعاونه
ويتشاركون في تحصيلها بان كل يعمل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا
يزرع ذلك الحنطة ويخبز هذا الدقيق ويخيط واحد الاخر ويتخذ الاخر الابرة
ويقس على هذا القياس سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع من يتعاونه ولهذا
قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع
وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة ومعاونة لا تكامل واحد منهم
ما يحتاج اليه ويجب على من يزاحم فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من
الهرج والمرج فيحتاج الى الوضاع ونظامه للعالم الى قوانين غير محصورة
لا تنضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يشرع لكل على
الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع فلا بد من لو قطع
الهرج فينبغي ان يتنازعوا في وضع السنة والشرع فلا بد من لو قطع

في قبول السنة والشرع ورد هذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بالمدرك
على اذن عنوانه وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اخلاف
الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى شهواتهم فيتقدمون الى المعصية وهذا الشرع
فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يجلبهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك
المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع
والجائز ولا بد من سبب لحفظ تلك المعرفة فلذلك شرعت العبادة المذكورة لصانا
الشرع والجائز وكررت عليهم حتى يحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون
الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم
من عنده صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده وثوابه وعقابه والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد بسنته التي يحتاج الناس اليها في
معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور الشرع النوع وتلك
السنة اعني الطريقة التي يعينها الشارع ويدعو اليها العباد استعمالها نافع في امور
الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن شابعة الشهوة وانتصب الغضب عن توجه
النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
عن العوارض المادية والكدورات الحسية المودية الى ملاحظة الملكوت الثالث
تذكر انوارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في
الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فظهر ابان حسن التكليف على رأي
حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان المكلف واجب ام لا
فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة
واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان
بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنها
والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه والعلم بالمكلف
وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه
وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل والترك وامكانه والمكلف
يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى الفعل ومنها ما يرجع الى المكلف
اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف
مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة

لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا ليمكن المكلف فيه من الاستقلال به
ليباشر الفعل زمانا وجب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران احدهما الاول
امكان وجوده والمباشرة بفعله وامكان متعلقه فانه التكليف بالجمع خال عن الفائدة
الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان
التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فضمان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل
من الثواب لئلا ينتقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح متنفرا عليه لئلا
يخل بالواجب فلا يثيب المستحق الثواب واما ما يرجع الى المكلف فضمان يكون قادرا
على الفعل وان يكون عالما به متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل
ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظني واما عمل اي ما يكلف به فقد يكون علميا
وقد يكون ظنيا وقد يكون عمليا اما العلم فقد يكون عقليا محضا اي العلم بوجود الاله
وكمال قدرته واما الظني فيما عدا ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون
سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وغير الشرعي
مثل العلم باحوال المعاد واما الظني فكثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما
العمل كالصلاة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولاصالة الثواب التكليف
لا بد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف
لو لم ينقطع لم يكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل بيان الملازمة
ان التكليف يستدعي المشقة والثواب مبين عن الخلو من المشقة فالجمع بينهما
فلو تحقق التكليف وهو التعريض للثواب معا بالنسبة الى المؤمن والكافر وضد
الكافر من سوء اختياره ولكان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف
انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة لانه يشقى في
الدنيا ويعذب في الآخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لان حرمة التكليف بدلالة
شرطنا بعض ان هذه المفسدة الكافرة لم تحصل من التكليف بل انما حصل من
اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف
والانسب لا بد جواب سؤال مقدر وهو ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة
التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فان قلت او تقرير الجواب لا نسلم
ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب بالتعريض
ثابت بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فثابت امثال المكلف المكلف لا فائدة في تكليف

واللطف واجب لحصول الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان اللطف
يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا بالطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه مكرها
غير الطاعة وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التاديب فاذا لم يفعل
الذي ذلك النوع من التاديب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب
عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان

فمن غير ما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجه القبح منتفيه
والكافر لا يخ عن الطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة
الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقريرا لاول
منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي
في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة ثم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجد
مشتملا على جهة قبح لا يعلى تهافا لا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح
معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس فيما وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر
اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون
الكافر مؤمنا لكافر الا ان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى ومع وجودها فيلزم
الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه ما حصل الملطوف فيه
عنده حصوله بل اللطف كما ذكرنا انما هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح
على عدمه ويجوز ان يتخلف مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر
عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين قبيح اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى
فلما اخبر ان بعض الكافرين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما خلاف
الافضل الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتي بالطاعة بل يؤيسهم الى المعاصي
وتقرير الجواب ان الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار من الجنة
من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات
والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جماعة لا يحب والمفسدة منتفية فيه لانه

لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه التعذيب مع تعهده
الزم المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالحسن
والالجاء اليها فيقبح التعذيب مع لانه على ذلك التقدير ان يقول لم ما الطفت
بي كما فاتك انه تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا
السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة والا قبح
ذلك الا مع حق استحق بالقبح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق
المكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح فنفعله لم يسقط عن الباعث
حق اللوم كما ان ابليس حق ذم لعمل النار وان كان هو الباعث على المعاصي
ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه لانه لولاه لما
لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح والى
هذا من اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وهي المتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في اثره
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في
مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا يعني يجب ان يكون
اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلم ولم يعلم
الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان
كان العلم الاجمالي كافيا في الداعي الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب
المناسبة التي بينهما في نفس الامر كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد
اللطف على جهة الحسن يعني لا بد وان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة
على الحسن من كونه واجبا او مندوبا او يدخل التخيير يعني لا يجب ان يكون
اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة
المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلاث
ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل
منهما حسنا ليس فيه وجه قبح ويعني الا لم يقبح يصدر عنا خاصة وبعض حسن
يصدر من الله تعالى وهنا وجه ثالث الاستحقاق او الاشتمال على النفع او دفع

فيه المراد المناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله ذا داعيا الى حصول الملطوف فيه م

من اللطف وعدم اتمام الداعي م

الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل من اللطف لما بين
وجوب اللطف وهو ضرب من مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدنيا
اما مضرة او منفعة والمضرة اما الالم او عرض او غلاء او غيرها اورد مباحث هذه
الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام
الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كان بتوسطها او بطريق المجازاة وسواء يعقبها عوض
او لا وذهب المعتزلة الى ان قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الحكيم واختار المص
ان بعض الالام قبيح يصدر عنه تعالى كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة
الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر عنه تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق
او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة
كما يفعل الله تعالى في الحي اذا القينا في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع
دفعا للصائل بانا اذا اعملنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور كنا بحسنه قطعا
والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط
باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم العظم وعن اللطف العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق
مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تحصيله قد اشتمل على مصلحة لبعض
المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الالم المكلف في الحسن حتى ان اللطف
غير كاف في الالم المكلف لكون حسنا بل لا بد فيه من ان يقع في مقابلته عوض من
حصول نفع او دفع ضرر لان اطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف مقابلها
الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا للنفع فيكون قبيحا ولما يحسن مع اشتمال اللذة
على لطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي
في الالم لان الالام انما تصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة
الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح
ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل بل لا يشترط في حسن الالم الواقع
ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار
الاختيار انما يكون في المنفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين
فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فهو
حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه لكونه العوض

على النفع

او غيرها والنفع اما محض او مستحق ... او غيرهما

نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء
واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع
تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعلة استحقاق فتارة يستحق
بخضوع المتفضل له فانه لا يكون عوضا قوله خال عن تعظيم واجلال
يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزاله الالام وتنويت المنافع لمصلحة العبد
والالزام الغرم سواء استحقت المعلم ضرورة او مكتسبا فعلى لا ما يستند الى
فعل العبد وامر عباده بالمضار وابا حة وتمكين غير العاقل كالاحراق
عند اللقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجه الذي
يستحق بها العوض على الله تعالى فانه تعالى الزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب
على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تنويت المنافع على
العبد اذا كان التنويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار
وتنويت المنافع ومنها الزال الغرم بان يخلق الله تعالى اسباب الغرم فان الغرم بمنزلة
الضرر سواء كان الغرم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الالم الى مستند
الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغرم كما العوض
عليه او كان مستندا الى ظن كان يتم عن امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه
هو الناصب الامارة الظن فيكون الغرم بسببه فيجب عليه العوض ثم لما استند
الى فعل العبد اي الغرم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى عوض فيه
على الله تعالى وذلك مثل ان يحدث العبد فيعتقد جهلا انه يضر ولا يضر او فوات منفعة
فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها على الله تعالى امر الله تعالى عباده
بايلام الحيوان اراد ابا حة سواء كان الامر لايجاب كالذبح في الهدي والكفارة
والنذر او الندب كالضحايا فان العوض على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم
الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا لا
تمكن غير العاقل مثل سباع الوحش الايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى
مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع انه كان عديم الميل فلم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن
من الالم القبيح لكان ذلك بمنزلة الاغراء فيتجه منه ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحترق او يشهد واحد بشهادة زور
فيقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار

فلا يفعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجلاء العادة واتمام قدمعنا من التعليم
ونفانا عنه فصار الملق كاذا وصل الالم اليه فلما لا يجب على الملق العوض وبعضه
واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام الايلام من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم
واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لولم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم
لانه يكون الظالم وخلي بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر على نصره وما مكن الظالم
من كافة فلو لم ينتصف من اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق
حق المظلوم قبيح وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى
يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في المال
يوازي الظلم فان لم يكن له عوض ففضل الله بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له اغتاظ وما لا يتألم به او تفضل الله عليه اي على الظالم
بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتألم باغتاظهما وان كان المظلوم من اهل النار
اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عذابه يوازي تلك الاعواض
بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل له اسرة
بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ
ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان كان
منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار
معها المتألم الحدوث مثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون
بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوامه فعلى العوض لانه لو انقطع لوجب ان
يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع
الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى وردّه المص بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا
لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة
المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره
مصلحة غير ذلك المانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض
لزم ذوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتالم باغتاظه فيستدعي عوضا المتالم

عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان تالم به واستدعى عوضا ان
وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون
محالا فالانقطاع مع ورود المعم ذلك ايضا يقوله والالم على انقطاع م مع انه غير محال
لانه لا فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع
العوض آخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصال عوض
بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر
بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل ما يحصل
فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما اعتاد المكلف من الاكل
والشرب واللبس والنكح لانه رغب به فيتحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه
اي لا يجوز اسقاط العوض ممن يجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء
كان العوض عليه تعالى او علينا هذا هو مذهب ابو هاشم وذهب ابو الحسين الى انه
يصح اسقاطه ان كان علينا لا استحل الظالم المظلوم وجعل المظلوم في حل
بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه
يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى
يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرتضي به كل عاقل وان كان
العوض علينا يجب مساواته للالم الذي الزاه على ما يستحق عليه من الغنائم يكون
ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمختار عند
الامر ان لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل
يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى ما بعده اجله
ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير المكلف اي يجوز ان يكون فيه اجل لطفا
لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل
ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا
والرزق ما صح ان ينتفع به ولم يكن لاحد منعه عنه فطعام البهيمة قبل ان يملكه
بالصنع والبلع لا يكون رزقا لما لان الانسان منها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا
لان الله تعالى منع من الانتفاع به ولكان حلالا مباحا فان العبد عند نصب وتعب
فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى يسر له ذلك الرزق واما ما اتاه بغير فعله
فهو من الله والرازق له ذلك الرزق من الله تعالى والسعي في تحصيله فيجب

عند الحاجة وقد يجب اذ الطلب التي يتعذر على بعض وصاله وقد يباح عند قصد
تكثير المال من غير ارتكاب نهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة
والربا والكسب عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل
رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحا او حراما حلالا كان
او غير حلال وتخرج ما لم ينتفع وان كان السوس للانتفاع لانه يقال فيمن ملك
شيئا ولم يتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له ولهذا يصح ان يكلف
يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب جمع الى ان
الرزق هو ما ينتفع به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر يقدر الثمن
الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص وغلا ولا بد من اعتبار
العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا
اذا كان الانحطاط خارجا عن العادة يكون عوضا في ذلك الوقت وكذا
ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان على خلاف ما جرت العادة يكون عوضا في ذلك
الوقت وذلك الكان ويستدل الماتن تم بان يقلل جنس المتاع المعين
او يكثر رغبة الناس فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس
فيحصل الرخص وقد يستدل ايضا الينا كان جعل السلطان الناس على
بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او بحكم الناس على غير ذلك من الاسباب
المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصل قد يجب على الله
لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو
اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة
وانتفاء الصارف وأجيب عن ان ذلك وجوب الفعل عند بعض اللزوم عند
تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فافهم
هذا من ذاك واعلم ان مقاصد هذا الباب اكثر من ان يعد وان يحصى
ولنذكر شيئا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر الميت في الاستقام والاقامة
ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلا يتحمل الله ذلك بالنسبة
اليه وابقاء حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون امامة
الانبياء عم والاولياء المرشدين وتنبيه ابليس وذرياته المضلين الى
الى يوم الدين اصلح لعباده وكون كل ذلك افظع ومنها انه يلزم ان لا يبقى

اتحاده

يحتكر

لا تتفضل بجلب ولا يكون له نعمة زيادة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله
تأدية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون
الدعاء لرفع البلاء وكشف الباساء والضراء سوالا من الله تعالى بغير واجب
الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه
في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يكون تأدية الله تعالى ما هو الواجب عليه
وفساده اظهر من ان يخفى **الباب الرابع** في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من
الخالق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النباوة وهي الارتفاع لعلو
شأنه وسطوع برهانه ومن النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تم
فالنبوة على الاصل كالنبوة وان كان من النباء وهو الخبر لانباء الله تعالى
فعلى هذا تثبت الهمزة واو اثم ادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص احدهما
بكتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل
عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم
من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني
ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واذا لقائل المخوف الحاصل عند الاتيان
بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة
واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي يحسن ذاته ويقبح اخرى من غير احتياج
للعقل الى معرفتها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية
والادوية ومضارها التي لا يعرفها الا بعد التجربة الابعد اطراد وادوار مع ما فيها
من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى
التعاون فلا بد من قانون يفرضه شارع يكون مطاعا لما ذكرنا في بيان حسن
التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية
بحسب استعداداتهم المختلفة في العلوم وتعليم الصنائع الخفية من الحياكة
والصيرورات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكلية
العائدة الى الجماعات من المنازعة والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا
بالحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف في المكلف
اي فيبعثه الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة
وهي البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيها اليهم او لاجل ما يخالفه

والعبادات

العقل وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في حجيتها بل لا يتوهم من ان
ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه
والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في قسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل
وهو واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان
واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك
المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال الى ما بينه
اقامة من اشتماله على فوايد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بما يقوله
وافعاله فيحصل الغرض من البعثة ويتابعه المبعوث اليهم له في اوامره
ونواهيه ويجب متابعته وضده يعني لو صدر عنه ذنب لزم وجوب
الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على
وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام وكل وجوب الانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاء المحرم بالاجماع
ولقوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم
ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة في القول
الزايل بسرعة عن ضلع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها
استحقاقه العذاب واللعن والذم واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون
ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وكل ذلك منتف
بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها ومنها
كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
الا عبادك منهم المخلصين كما اغوى اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم
منتف بالاجماع لقوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
فهؤلاء من عباد المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان وشدة الملازمة
قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معرضا عن الله من المصطفين
الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره من الانبياء

من المعاصي اما ان يكون شاقا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ
اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا
او صغيرة نظرة كسر قدلة والتطفيف بحبة او غيرها نظرة كذبة وشتمة وهم العصمة
كل ذلك اما قبل النبوة وبعد البعثة او قبلها فالجمهور على وجوب عصمتهم فيما يناف
مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا لغفلة منه كما يخل في التصديق بالمعجزة
وعن الاكثر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اخفاء تقية واحترازا عن القاء النفس
في التهلكة وربما اولى الاوقات بالتقية اوقات الدعوة لضعف الرأي وشوكة
المخالف وكذا عن قوم الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغاير
المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي
الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عند
محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغاير الخسيسة بعد البعثة حقيقة والصغاير
الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب الامام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من
المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا فالمص ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي
كما هو الظاهر من الكلام والمصرح في الشروح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا تفي بذلك
فان صدور الذنب عنه سهوا الصغاير سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة
قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ
الاحكام وبالجملة فيما يصلح بالدلالة والانكار على ما صدر عنهم سهوا
غير جايز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع
ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن والذم انما هو على تقدير التعمد
وعدم الانابة ومع ذلك فلا يثبت به النبي بل يحتج ويجري كبيرة سهوا او صغيرة
ولو عمدا لا يكون امرا من الظالمين على الاطلاق ولان الذين اغوتهم الشيطان
وانهم حزب الشيطان سيما مع الانابة وقوله تعالى يكون الخيرات المحرم كل فعل
وترك فسارعة البعض منها وكونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عنه اخر
سيما سهوا او مع التوبة والجملة فالمذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير
المنفرة عمدا بقصد وجوب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء وقوة الرأي
والفطنة لان من لم يتصف بها لم يرتكب في شايعته والانتهاء بامره ونهيه

ويجب ايضا عدم السهو اذ لا يتهيأ في ما اخبر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في
الامور الدينية والعادة وعدم كل ما يتنفر عنه من رداءة الآباء وتجنب الامهات
والقطاطة والزبلة وشبههما من الامراض التي يتنفر عنها الطباع كالبرص
والجذام وسلس البول والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق
معرفة صدق مدعي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت
ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فيه بذلك
احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى بضرورة عدم الدعوى لكنه
يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمص بينهما بمعجزة كما سياتي
واما قولنا مع خرق العادة فهو اعني محضر واحد من طغيان القلم لكنه ينبغي ان يذكر
هنا قيد آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والتمويه في تعريف
المعجزة بالامر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض
بما اذا ظهر على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة ويقول معجزتي ان الطير هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة
الدعوى اي كونه قد يطلق المعجزة على فعله كما سياتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة
طريق لمعرفة صدقه لان الله تعالى خلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام
رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالمعجزة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقول فعل
فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل
هذا مستقبل قياس الغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يفيد في
العمليات التي من اساس شجر الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو
لما شاهدوه من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب فان الاستدلال
لا يدخل لمشاهدة القرائن وافادة العلم الضروري لحصول الغايبين من هذا المجلس
عند تواتر القضية اليهم والحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره وورد
جميلا يبدو على تحريكا احد سواه وجعل الملك في رسالة جميعا ان الملك يحرك تلك
الجبين ساعة فعل وقصة مريم وغيرها يعني جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا
في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني العاقلين
على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه كما سياتي

والاشاعرة الى تجويزه واختاروا المص واحتج عليه بتقدمهم على ما دل عليه قوله تعالى
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة اصحاب بوخنيا
كما دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب
عن الادلة المعتزلة ومنها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدقه
عن النبي بطريق الاولى وعن غيره ايضا فخرج عن ان يكون معجزا الخروجه عن
ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد
الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق وعن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء
لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا
شاركوه هان الخطب ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم
التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى
هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم
عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو هم فان النبي يتميز عن الولي
بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها
انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على
اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع الملزوم
وانما يلزم لو اعتبر دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط
منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز
ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومية ظهور
المعجزات والجواب منع الملازمة لان مبنى ظهور خرق العادة كرامة صاحبه وهي انما يجوز في
الانبياء والصالحين من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا
العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزات على
سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته
اهل الحق جوزوا لم لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل
انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه
وقصة سيلمة ومرعوث وابرهة يعني جواز ظهور المعجزة على الفاسق اختلفوا في
انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على التكذيب من دعواهم اظهار الكذب
فالذين منعوا ظهور المعجزة على غير النبي منعوا ذلك والذين جوزوا ظهوره

الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان
الوقوع دليل الجواز فما وقع من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له ان رسولك
دعا لاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما قيل ان
فرعون لما ضرب موسى بنى اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا اعمر منه
على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم اليم فاغرقوا جميعا وكما قيل ان ابرهيم
لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على ابنى بردا وسلاما
فبالت نار فاحرقت نمرود ودليل الوجوب يعطى العموم والايجاب الشريعة اختلفوا
في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت
الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفى الحسن والقبح العقليين وقالت
الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج بان الدلائل الدالة على
وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهى
عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات
واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبى المبعوث ام لا فذهب ابو على واتباعه الى
انه يجوز بعثة النبى لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه
يجوز بعثة نبى بعد نبى بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبى بقضية ما في العقول
وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبى الا بشريعة لان العقل
كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبى شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا
اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون
العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يدل على
نبوته يعنى ان نبينا محمد صلى الله عليه وآله ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور
المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا لما بينا انفا واما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر واما
انه معجز فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله من صناديد البلغاء
والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وكثرة رياسة الدهماء وحصول البطاء وشهرتهم
بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا
حتى انزوا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وجحدوا المهج والارواح

دون المعارضة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر
الدواعى وعدم الصوارف والعلم بجميع ذلك قطعى كما بين العاديات لا يقع فيها
احتمال تركهم المعارضة مع القدرة عليها او معارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم
المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا اشار بقوله والتحدى
مع الامتناع وتوفر الدواعى يدل على الاعجاز وايضا انى باخبار اخر خارقة للعادة
بلغت جلية حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا اشار بقوله المنقول
سفاء مثل انزلين المعجزات بعض المعقولة واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل
لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل للجهة على ان اعجاز القرآن
لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة التى الدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه
فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على
هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة اعجاز لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار والقائل القاضى الباقلانى واتباعه
المحققين وجه الاعجاز من اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب
من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يوجد في بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم
البلغاء ما يخلط من جزالة القرآن انحطاطا بينا فاما الاوهام وربما يقرن نظم ركيك
يضاهى نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب القيل يا الفيل وما ادراك
ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى
من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهى ان الله صرفهم عن المعارضة مع
قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واختلفوا فجمهور الاولين
انه قطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على النظم مثل مفردات السور وتركيبها
التصيرة مثل الحروف ومثل ترتيب العاملين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على
الاتيان بمثل السور والثانى ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في
بعض السور والايات الى شهادة الثقاة وابن مسعود قد نفى مقروءه في الفاتحة
والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لتواتر ولم يجمع ما ذكر لكان كل من حاد المعجزة
قادرا على الاتيان بمثل قصائدهم كامرئ القيس وانواعه اللازم خطو البطلان
وعن الثانى بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبى عم لانى زمانه وكون كل سورة

مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل الاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس تماما ظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل
على بطلان الصرفة بوجوه الاول انه ان قضى العرب انما كانوا يتعجبون عن حسن
نظمه وبلاغته وسلاسته فجزالته ويرفضون رؤسهم عند سماع قوله تعالى قيل
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي
لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها والثاني انه لو قصر الاعجاز
بالصرفة لكان الانسب نزول الاعتراض اولا عند وعلو طبقته لانه كلما كان ازيد
في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسير المعارضة ابلغ في خرق العادة
الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار للغير
في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل
فيقصد نفي ذلك والشيخ تابع للصالحي اشار الى ردها قال اليهود في ابطال نبوة نبينا
من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ بطل اذ المنسوخ ان كان مستحسنا لحسنه كان
عالما قبيحا وان لم يكن مستحسنا لحسنه كان زمن قبيحا وذا ابطل النسخ يلزم ان تكون
شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلعم لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب
الاشخاص والاوقات واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم
على نوح بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لادم وحوا
كلا كل ما دبت على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الجمان على
العود على الانبياء المتاخرين عن نوح عم بعد ما خيره بعيسى مع اباحة تاخيره على
نوح عم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا مع اباحته في
شريعة آدم ونوح عم وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم
عن موسى بطلانه مختلق يعني خبر اليهود عن تأبيد شريعة موسى عم اي ما روي
عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات ودوام السبت يدل على
دوام شريعته فتري لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقها ابن الراوندي
ومع تسليم اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير
متواتر لان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر واصبح

على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين الى العرب
خاصة على زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان
للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وارسلناك الى الناس كافة
اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ينظر على الذين
كذبوا وقوله عم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من
الانبياء لوجود الفساد للقوة العقلية وقهره على الانبياء وعليها ذهب جمهور الاشاعرة
ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي
عبد الله الحليمي فهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام
الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة
تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشيء اعلى من الطاعات العقلية كالشهوة
والغضب وسائر الحاجات النشاغلة والموانع الفاترة والوافعة فاضلية
على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ايضا ذا القوة العقلية
يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا نعني بالافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجه نقلية منها ان الله امر الملائكة بالسجود
لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس عن السجود مطلقا بانه
خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة
وتعظيم لا سجود عبادة وزيادة وفيها ان ادم عم علم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم
ومرق الايذان بادنى على الغرض اخبارا بما خفي عليهم من فضيلة آدم ولهذا
قال اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا على اجوبة
اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من الفتوح المحفوظة حصلت في الازمنة
المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية وفيها قولهم ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران
غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون نوح وادم وجميع الانبياء مصطفين على
العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا حجة
لمن يقول الكثيرين من المحققين وآخر الحجج المنقولة انهم يوجوه نقلية عقلية
اما النقليات فمنها قوله تعالى وله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالذكر

وزن الاستكبار في الجحود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب
التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتناع الامن من
جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عند الله مع
المواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون ووصفهم بالكرامة المطلقة
والامتياز والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك
انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام
انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي رتبة فوق البشرية
كالملكية والجواب انه تعالى قال بعد قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت
بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله يعني ولا اعلم انهم متى ينزل
بهم العذاب ومنها ولا اعلم الغيب فيفيد نفي انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل
قلب باحدى جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى لا على
انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
او تكونا من الخالدين اي الكراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة
الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انها رأوا الملائكة احسن صورة
واعظم خلقا واكمل قوة فتمنوا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال المحتوي على الفضيلة
المطلوبة ولو سلم فغاية التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد
القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق
التبليغ وانما التعليم من الله ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون اي لا تنزيه عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كذلك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا الجنس
لا خلاف والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى في غلوهم في المسيح
وادعائهم فيه النبوة بل الالوهية والرفع عن العبودية يكون من رفع الله
والى بالاب ولكونه بين الاكد والابرص والمعنى لا يرفع عيسى عن العبودية

ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
على ما لا يقدر عليه عيسى ع ولا دلالة على الافضلية بعض كثرة الثواب
وسائر الكمالات ومنها قوله تعالى ذكر الملائكة على ذكر الانبياء وارسل ولا يحتمل
لدرجة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او
في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى في الايمان به اقوى فيكون تقديم
ذكرهم اولى واما العقليات منها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها
متعلقة بها كل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين مبدأ الشرور
والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل منزهة عن شوائب الجهل
والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة الى انواع الخيرات والاكمل ذلك حال البشر والجواب ان ذلك
مبني على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثوابات
اكمل لطول الزمان ودوام لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتهم عن مخالفة
المعاصي المنقصة الثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل
واكثر ثوابا بالجهات اخر كمثل الجهاد والمشاق ونحو
ذلك على ما مر **المقصد الثاني** في الامامة وهو رياسة عامة في امور الدين والدنيا
خلافة عن النبي ص وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والولاية
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تسمى
الامام لطف يجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام
بعد انقراض النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى ام علينا عقلا
ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا عقلا وسمعا وقالت المعتزلة
والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى واختاره المص
وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة
الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
وذهب الجبائي واتباعه من المعتزلة الى عكس ذلك اي يجب مع الامن اظهار
شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظاهر ربما لا يطيعون وحارسيا
لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه اربعة الاجماع الصحابة حين عطل

ذلك ايضا روى انه لما توفى النبي صلعم خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد
لهذا الامر من يقوم به فانظروا وحققوا اذا اتاكم رحمكم الله نعم فتيا درداس
كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام
ب ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير
من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام
وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما صرح ان في
نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكلا هذين كذلك
فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل من المشاهدات
ولعل من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما ينزع السلطان
اكثر مما ينزع القران وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدي الى اصلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد
ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفانا
شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفقر والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية
الجزيرة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل
عن شائبة شر وفساد فلهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون ناظم
يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات
العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك
انتشرت الافراد كانتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا محالة
فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المقصود
في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين
والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيما اذا لو تعدد الرؤساء في الاصقاع وانتشاء
لادى الى مخاصمات ومنازعات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعون العظمى
واما الكبرى فبالاجماع واحتج المصنف بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده
لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحملهم على الواجبات كانوا معه

اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء
على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها
وهو ممنوع فان ادنى الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر وقوعا بالكلية منها اقرب
الى الخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف
اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا هو زاجرا
عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام اعلاء لكلمة الاسلام وهذا ليس بلازم
عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب
والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والفاسد محكوم بالانتفاء وعن الثاني
بقوله وانحصار اللطف فيه محلوم للعقلاء والظاهر انه مجرد دعوى واشار الى
الجواب عن الثالث بقوله ووجوه لطفيته سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل
عن علي رضي الله عنه قال لا يخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا واما خائفا مغمورا
لئلا تبطل حجج الله تعالى وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر واما عدم من جهة العباد
وهو سوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته فوقعوا اللطف على انفسهم
ورد بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان زمان الخلفاء اذا اعتقد وجوده
كان دائما خائفا ظاهرا وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا يجري الحكم بحلقه وايجاده
في وقت ما كان في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من
حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسل اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
متوقع كما ان خوف الاول من ظهور متوقع ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب
ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختار امامهم
والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل
وجه اللزوم ان المنجي الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز
الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام اخر وتم والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع
التسلسل يوجب عصمته للاشاعرة ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم
بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما ان الامام
حافظ الشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولا نم

حافظ للشرع واجب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة
واجتهاد الصحيح وان اخطأ في اجتهاده والمجتهدون يردون والامرون
بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة الدوجية ح انه لو اقدم
الامام على المعصية لوجب الانكار وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فتدبر للفرض من نصبه ح
الاستثناء للامر بهم والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار
بقوله وفي وجوب الانكار لو اقدم على المعصية تضاد امر الطاعة وبين
الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما
فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار انه لو اقدم
على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي
ومثالب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله
ولا نحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم
هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي واختلفوا في ان
الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا لما علمت قوله تعالى افمن يهدي الى الحق
احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا مرجح
له فيستحيل تقديمه لانه يقتضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة مقتضى النص
وسيوته يعني ان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا العالم السرائر
فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعالى وسيوته بيننا امور صرايح
يقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد للولد ولهذا لم يقصر
في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه
المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى
امرهم بعده وما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي ع واختار المص
وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي ع اي المنصوص والمعصوم عليه بالامامة على دون ابو بكر
فهو الامام دونه اقول دعوى اختصاص العصمة في علي ع منافي ما تقدم من

الاخفية لا يعلمها الا الله وما قيل انهما مختصان بعلي ع لان علي افضل الصحابة
للسابق والافضل يجب ان يكون اماما لا يبين ان امامة المفضول صحيحة واذا
كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة
مشروطة بالعصمة ولا يختص العصمة بدون التنصيص فغير مصادرة
لا يخفى والنص الجلي في قوله ع مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين
والاثر في الكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله ع لعلي انت الخليفة
بعدي وغيرها مثل قوله ع مشيرا الى علي واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من
بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله ع وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني
ويوازرني ويكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع واجيب بانه
لو كان في هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة للخلق
مثل هذه النصوص الجلية المتواترة لبينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يتردد احد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام
لم يتردد فيه حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير وتمسك الطائفة الى ابي بكر
وطائفة الى العباس واخرى الى علي ع ولم يتوقف على حاجة الاصحاب الى امامهم
وادعاء الاولوية والفضل بالنص عليه بل قام بامره وطلب منه كما قام بدين
انتهى النوبة اليه قاتل حتى افنى المشركين الكثيرة مع ان المخاطب اذ قال له
في اول الامر اسهل واهون عليهم اقرب وهم الى تنفيذ الاحكام
ارغب وكيف نرغم منه اذ في شرح ان اصحابه رسول الله ص مع انهم
بذلوا مهجهم ذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله
واقامة شريعته وانقاد امره واتباع ما يريده انهم خالفوه وقيل ان يدفنوه
مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل هي
امارات وروايات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص
وهي انها لم يثبت عن رسول الله ص الحديثين مع شدة حبهم للعلي ع
ونظائر الاحاديث الكثيرة في مناقبه كما لا تعد في امر الدين والدنيا وقال
عند في خطبة ورسايله ومناجاته ومخاصماته وعند الخروج عن البصرة
اشارة الى ثمان النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل
علي في شورى وقال العباس لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

هذا يا رسول الله تابع ابن عمه فلا تختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني
حالت البيعة عن هذا الامر فيمن هو وكلا لا ننازعه حاتم على معاونة بيعة
الناس له لا ينبغي من ابيعهم ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الامة
وعلى بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلنا انا المحصر بشهادة النقل والاتفاق
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك
يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم
وهذا هو المراد هنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة
يكون هو الامام تعيين عليهم لذلك اذ لم يوجد الصدق في غيره واجيب بمنع كون
الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام
بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسبها قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود
والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله
هم الغالبون فان التولي هنا اجزاء الكلام على الحصر انما يكون نفيا لما وقع
فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة
الثلثة وانه ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة
علي انما كانت بعد النبي والقول بان كان له ولاية التصرف في امر المسلمين
في حيوة النبي مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم
في حق الله تعالى ورسوله وانهم والذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حقه عليه السلام لا يقتضي اختصاصها
واقتصارها عليه ودعوى اختصاص الاوصاف فيه مبنية على جعل قوله تعالى وهم راكعون
حالا عن ضمير يؤتون وليس بلازم بل يجعل العطف بمعنى انهم يركعون في
صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون

والحديث الغدير المتقدم ترتيبا فانه ان النبي صلعم قد رجع الناس يوم غدير
خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع
وجمع الرحال وصعد عليها وقال يا معاشر المسلمين الست اولى بكم
منا فسكتوا فقال ابلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه واخذ منه لهذا الحديث اورده علماء اهل السنة وروى
عنه ما حاول فكر فضايله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف
والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي
مولاكم اي اولاكم ذكره بن جرير وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لامرها وشدد في الشعر كثيرا بالجملة
استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في
كلام العرب منقول عن ايمة اللغة والمراد اذا اسم الحدوث المعنى لا صفة بمنزلة
الاولى ليس من باب ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعمال
وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى لموافق صدر الحديث
اعني قوله الست اولى من انفسكم ولا اذ لا وجه للنسبة الاولى
وهو ظاهر لا يصار اليه لظهوره وعدم احتياجه الى البيان رجع الناس اجلة
سيما وقد قال المتصفون والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء
في ان الاولوية بالناصر والمولى والمالكية لمن يرامرهم والمتصرف فيهم
بمنزلة النبي هو معنى الامامة واجيب بانه خبر متواتر على هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله
المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي وكثير من الرواة لم يروه
المؤمنة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف جدا صحة
الرواية فوضع الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالولي
هو الناصر والمحب بل يجوز ادخال ذلك كما في المستدل لانه ذكر من ادلة
محلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يمنع
الاحتمالات لجواز ان يكون الغرض التنصيص على الولاية ونصرته تعالى
ابعد من التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات ولكون اولى في بافادة الترتيب
حيث قرن بالنبي وبالنبي وبالمراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل

على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص
به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه الذين امنوا
وكما يقول الملازم نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون
الاولوية في التدبير والتصرف مع لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته
الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة
الثلثة قبله والحديث المنزلة المتواتر بانه الله المنزلة اسم جنس اضيف فيعم
كما اذا قال الامام يدل على صحة الاستثناء فاذا استثنا منها مرتبة النبوة بقي عامة
في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له وقائما في تدبير الامر ومتصرفا
في مصالح العامة وليس منافيا لقاعدة لطف بعد اذ لا يليق بمرتبة النبوة
زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حق موسى عم بوفاته واذ قد صرح
بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر
واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غايته الاسم المفرد المضاف
الى المعلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كالغلام زيد وليس الاستثناء
المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن
فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي عم الا لهما الا ان يقال انها
بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازله هرون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله
اخلفني ليس استخلافا قابلا بالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم فلو سلم فلا دلالة
على بقائها بعد الموت وليس اتفاقا بموت المستخلف عزلا ولا انتقالا بل انما يكون
عود الحالة اكمل وهي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى فتصرف هرون
وتنفيذ امره لو بقي بعد موسى عم انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة بقي على عم
فينتفي ما يبتنى عليها ويسببها وبعد الليت والتي لا دلالة على تولي امامة قبل
علي عم ولا استخلاف على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان
والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفات اشد منه
حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته
ولا انه قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله ما اخي وصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الراء واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع

ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المدققين من المحدثين سيما
على عم واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين
ولانه افضل من غيره من الائمة لا سيما في وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب
بمنع المقدمات والظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقطع بابر بغير عصب
عن عاوته سبعون رجلا من الاقوياء وخاطبة الثعبان على مهر الكوفة فسل
عنه فقال ان شكاكم الجن اشكل عليه مسئلة اجبت عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب وروي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم
ان يحفروا بقرب دير فحفروا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل فاقتلعها
ورمى بها مسافة عظيمة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما راى
ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن وروي ان جماعة من الجن ارادوا
وقوع الضرر على النبي عم حين سيره الى بني المصطلق فحاربه علي عم معهم وقتل
منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى
الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة فظهر على وفق دعواه امورا
خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانه لا نم انه ادعى الامامة
قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام المحاجة ثم اراد ان
يثبت امامته على عم بان يبين عدم صلاح غيره للامامة حتى يثبت امامته
ضرورة فذكر اولا دلائل عامة بينا ولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن واحدا واحدا
اما الدليل العامة فمنها ما اشار بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره
فتعين هو وذلك لان النبي عم حين بعث لم يكن عليا بالغا سن التكليف
فلم يكن كافرا بخلاف ما عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين
والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم عم حين طلب الامامة
لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا
محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين
مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم
المعصومون وغاير على عم من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور
بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ثم

واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي الامر
لا يكون الا معصوم لان من بين الامر امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح
وعبث على الله غير حكيم بالاتفاق والامر بطاعته لا غير واجب بمنع المقدمات
ولان الجماعة غير على غير صالح للامامة لظلمهم بتقديم كفرهم هذا بكرا ولا بعد
آمنا وكانوا من الخيانة العظمى واما طاعة ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب
في منع ارث رسول الله ص بنو ورثا وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما
تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد وكتب
بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به
عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين
ولم يتحقق ذلك في اصول المتن على ان الخبر المصرح منه في رسول الله
ان لم يكن فوق التواتر فلا اخفاء في كونه بمنزلته فيجوز لا يسامح المجتهد ان
يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة ع عن فدك وهي قرية
بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي ع وام ايمن فلم يصدقهم وصدق
الازواج ايا ازواج النبي ص في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل ذلك
الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اعدل الى ولد
فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي على ابي بكر فدفنت ليلا وان هذين الامرين
اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان
لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة وأجيب بانه لو سلم صحة ما ذكره
فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض صحة المدعى والشاهد
فله الحكم بالعلم يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله اقيلوني فلست
بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله ان له شيطانا يعتريني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت
فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح لانتفاء العصمة واجيب بانه على
تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل
مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي شرطها صدقها وقوع

الطرفين ومنها ما اشار بقوله ولقوله عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
المسلمين شرها من عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله
المسلمين شر الخلاف الذي كاد يظهر بعدها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الذي
لتبديل الكلية فكيف يتصور منه التدبير في امامة ابي بكر مع ما علم من حاله
في تعظيمه وفي انعقاد البيعة لعمر وترك خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند
موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سألت النبي ص عن هذا الامر
فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به
المبالغة في طلب الحق وتنبيه اجنابه البعيد ومنها انه خالف الرسول ص في تولية
من عزله بقوله ولا آمر الصدقات واجيب بانا لا نم انه ص عزله بل انقضى
توليته بانقضاء شغله كما اذا ولي احد عملا مقدرا ولا يبقى عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وانه لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة له وترك
لاتباعه وانما المخالف اذا فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف
رسول الله ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بتعمد النبي ص اخراج ابي بكر
وعمر وعثمان في ان يتقدموا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نفذوا
جيش اسامة وكان المسألة في جيشه وفي جملة من يجب عليه التقدم معه
ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي ص لان غرضه من التقدم من المدينة
بعد الثلثة منها بحيث لا يبقى شيء على الامامة بعد موت النبي ص ولهذا جعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وفي اسامة عليهم
دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد ان عليا افضل من اسامة فعلى افضل
منهم تعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض
غير الافضلية مثل كونه اعلم بتجارة الجيش ومنها ان ابي بكر لم يتولى عملا
في زمانه ص بعد النبي الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل
جبرئيل وامره ص واخذ السورة منه وامره ان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله
فبعث بها عليا ع وامره ان يأخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب
بانا لا نم انه لم يتول عملا في حياة النبي ص فانه اخرج على الخليج في تسع من الهجرة
واستخلفه في المدينة في مرضه وصلى خلفه وانه لا نم انه لم يقرأ عن قرآن سورة
براءة بل المروي انه ولاه الحج وارد فيه على ص لقرآن سورة براءة قال لا يؤدي

عن قتل من ذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا الموالي والعهود كان
لا يفعل ذلك الا صاحب الجيش او رجل نبي اعام يجري رسول الله صلعم على سائر
عهودهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار
فجاء المسلمين وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار
ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكان يرث ليس له والد ولا ولد
فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمن الشيطان والله ورسوله منه براء سالته جدة عن ميراثها فقال
لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة وعن محمد بن مسلمة ان النبي صلعم
اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل
واضح على قصوره علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه اريد به ان ملكة جميع الاحكام
الشرعية حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص
ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في
استحقاق الامامة وان اريد انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية
والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو مم وقطع يسار سارق لعله
من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل ان يكون
في المرة الثالثة على ما هو رأي اكثر الفقهاء واحراقه فجأة في النار من غلط واجتهاد
كم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجد فليس بها المجتهدين او يجتهدون
عن مدارك الاحكام ويسئلون عن من احاط بها علما ولهذا رجع على ع
في جميع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع
ومنها انه لم يحد خالدا ولا انتقص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا
في التزويج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه
عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار فانكر عمر عليه ذلك
وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدن منك به واجيب عنه بانا لا نم انه وجب على خالد
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق عنده الردة وتزوج
بامرأته دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقد قيل ان خالدا
لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ فظن انه ارتد وكانت زوجته حاملة
منه وقد انقضت عدتها فانكر عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر

ولا على تصدره الى التقدم فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض
ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى دخول في بيوته بغير اذن
النبي صلعم واجيب عنه بان الحجرة كانت لعائشة وقد دفن فيها باذنها وامتنع عن
دخول المؤمنين بيت النبي صلعم بغير اذن حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر
في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة
فاضرم فيها النار وفيها فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان علي امتنع
عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وهل الامر
ولهذا انه ترى يده واخذ من عطايا وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه
معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة ابو بكر وعمر
ومنها انه لما حضر ابو بكر بيعة السقيفة ليخطب الناس رجاء الحسن والحسين
وقالا هذا مقام جدنا وليس اهلا له واجيب بمنع صحة الرواية وسلمنا انهم
على كشف بيت فاطمة كتم الكشف وهذا يدل على خطائه واجيب بانه لم يثبت
الكشف عن الثقات واما ما عن عمر فيما انه امر برجم امرأة حاملة واخرى
مجنونة فنهاه علي وقال الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على
حملها وقال في الثانية القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر
واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقول لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم المبالغة
في البحث عن حالهما يعني لولا نصه على تلك الحالة ورجعا لكان بناء له
من الاستمرار على ترك المبالغة في البحث حالهما عن الرجوع من حالة الهلاك ومنها
انه شكى في موت النبي صلعم حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يموت حتى
هذا القول حتى قطع ايدي رجالهم وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلعم حتى
ابو بكر ذلك منه وانهم سيموتون فقال كما في لم اسمع هذه الاية واجيب بانه قضية
في حال موت النبي صلعم لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة
تشويش البال واضطراب الحال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات
حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم صار
اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله
كما في لم اسمع هذه الاية دلالة على انها سمعها وعلمها ولكن ذهل عنها ويحتمل
انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين

كلمة قرار ليستخلفهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور
ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة
في الصداق روى انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال
فقالت له امراة كيف منعتنا ما احل الله لنا في كتابه كقوله تعالى وآتيتم احداهن
قنطارا فقال هذا القول واجب بانه لم ينهى عن تحريم بل انما نهى على معنى انه وان كان
جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر
فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي ما تعرض
ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بما يقتضيه ومنها انه
فضل في التسمية والعطاء المهاجرين والانصار على غيرهم والعرب على العجم
ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال
يا ايها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن
واعاقب عليهن وهم متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب
عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس بما يوجب قدحا فيه فان منها انه المجتهد
لغيره في المسائل الاجتهادية ليس بقدح ومنها انه حكم في الشورى بفضل
الثواب فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس
وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين واختار الشورى
وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء
من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي ومنها
انه حرق كتاب فاطمة على ما روي من ان فاطمة لما طالبت الميراث بينها
وبين ابي بكر وابى ابو بكر عليها فذرك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب
في يدها فلقيها عمر فسألها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب
فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها من ذلك
واجيب بمنع صحة هذه الرواية والخبر كيف ولم يرو احد من الثقات واما
طعن عثمان منها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احرق اما احرق في
امر المسلمين فانه ولى وليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس
وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على كوفة وظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء فشكاه اهلها وظلم امه

وولى معوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه
بظن انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر
والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على اهل الشام في زمن عمر وانما ظهر
منه الفتن في زمان علي ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها
عليهم حتى ذلك في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار
واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وقوله وثروته مشهورة
وايثاره اقاربه اموال الله احسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه
عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي جعل الماء في انا والكلا
شركا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لهم الصدقة والجزية والضوالي
وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان للازدياد شوكة
الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود
حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه ذحق وضرب ابا ذر ونفاه
الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود وان صح فقيل انه لما اراد عثمان ان يجمع
الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف من بينهم في كتاب الله ثم طلب مصحفه
منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الرياسة والتصدر ولم يرض ان يجعله موافقا
لما اتفق عليه اجلة الصحابة فاتبعه عثمان لينقاد ولام ابن مسعود على ذلك وضرب
عمارا كان لما رأى انه دخل عليه واساء عليه الادب والخطاب عليه في القول
بما لا يجوز الا جائز ابتداء على الامة والامام التاديب على من ساء الادب عليه وان
افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع عن ضرورة فعل ما هو جائز عليه
فكيف وان ما ذكر لازم على الشيعة حيث قيل ان علياً قتل اكثر الصحابة
في حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب
ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة قال الناس في مناقب الشيخين
بين يديهم ارايتم ما احدث الناس بعد نبيهم اشيدوا البنيان والتزموا النخيل
واكلوا الطيبات وكان مسلما في قوله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه
من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم يجمع عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا والامام ذلك بالنسبة
الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له

اما انى تكف واما ان تخرج الى الرمل ثم مضى وما ادرى
ومنها انه اسقط الفرض عن عبد الله بن عمر فلانه قتل الحرمى انه كان اصاب قد
اسلم بعد الامر فى فتح مكة واما وجوب الحد على وليد بن عقبة فلانه شرب
الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم من القتل لانه
وقع قبل عقد الامامة له وعن الثانى بانه اخر الحد لكونه على ثغر من ثغور المسلمين
وقيل ان يستبدل فيضعف جنده وآل الامر الى على فحده هو وسماه الله خذلته
الصحابة حتى قتل فى ذلك امير المؤمنين قتله ابن ملجم ولم يدن الى قاتله الا بعض
الصحابة خذلوه وتركوه يكمنهم الرمح فلولا علمهم لاستحقوا ذلك لما سامح
لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول على عليه السلام قتلته هيهات ان قتله كان
لحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وذلك الا اسلوك
طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه
من غير ذنب لو صح كان قد جانبهم الافه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
عموما الا ولا بعلى خصوصا ان يرضوا بقتل ظلوم فى دارهم وترك دفن
ميت فى جوارهم سيما من عرفا بت اناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا لمولاه
ذاكرا وصايا شرف رسول الله بالجنة وبشره بالجنة واثنا عليه وكيف يخذلونه
وقد كان فى ذمتهم وطول العمر فى حرمتهم وعلى سابقته فى الاسلام وخاصته
الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم فى المحاربة ولم يرض بما جاء لى من المدافعة
مجانبة عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع للمسلمين
فى الرفع عند قدوم الامة انه لم يحضر المشاهد الثلثة اشار بقوله وغاب
غيبة عثمان عن بدر واحد والبيعة اى بيعة الرضوان وذلك نقص بين
فى حقه واجيب بان غيبته كان بامر النبى وكفى به حقيقة انه اقام بدر فى
البيعة مقام يده وعلى افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه فى وقائع النبى
باجمعها ولم يبلغ احد درجته فى عمرة اه بدر هو اول حرب فى الاسلام امتحن
به الحق من الخلق وكثرة الفئة فى جمع المشركين فقتل على الوليد بن عتبة
ثم من ربيعة ثم شيبة ثم بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابى سفيان ثم
طعيمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين
والباقى من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة ستون قتلوا النصف

ومنها انه اسقط الفرض عن عبد الله بن عمر فلانه قتل الحرمى انه كان اصاب قد اسلم بعد الامر فى فتح مكة واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم من القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثانى بانه اخر الحد لكونه على ثغر من ثغور المسلمين

الصحابة هو

ومع ذلك كانت الراية فى يد على وفى غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء
والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابى طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة
فقتله على فاخذ الراية غيره وقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل سبعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد
باصحابه على النبى وضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه فانهزم
الناس عنه حتى على فنظر اليهم بعدا فاقتحم وقال له آدبر هو لا تفرهم
عنه وكان اكثر المقتولين منه فى يوم الاحزاب وقد بالغ فى هذا اليوم فى
قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطلا من المشركين وادعى
الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلى يروم مبارزته والنبى
ينهى عن ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه
بعمامته ودعا له وقال لحذيفة لا دعى عمرو الى المبارزة احجم المسلمون
عنه كانوا خلافا فانه برز اليه فقتله الله فقتله على يد على والذى نفس
حذيفة بيده لعمله فى ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى
يوم القيمة وكان الفتح فى ذلك اليوم على يد على وقال النبى اضربة
على خير من عبادة الثقلين وفى غزاة خيبر واشتهر رجاله دينا غير
خفى وفتح الله تعالى على يد فان النبى حصر حصنهم بضعة عشر يوما
وكانت الراية بيد على فاصابه رمد فسلم النبى الراية الى
ابى بكر وانصرف مع جماعة حتى رجعوا منهزمين خائبين ثم دفعها من الغد الى
عمر فعل مثل ذلك فقال النبى لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله
ويحب الله والرسول كرارا غير فرار يفتح على فقيل هو رمد فتفل فى عينه
ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلق الابواب وفتح على عنه
الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فالنصر فى اخذ بيده
ورماه اذرعا وكان يقلعه عشرون فعجزوا والمسلمون عن قتله حتى قتل سبعون
رجلا وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفى
غزوة حنين وقد سار النبى فى عشرة الاف من المسلمين فتحيل ابى بكر من كثرتهم
فقال لن نغلب اليوم لكثرتنا فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبى من يستحق على الدفاع
وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث وقتل ابن الحرث وربيعة ابن الحرث

وعبد الله بن الزبير وعتبة ومصعب ابناء ابي لهب فخرج ابو جهل وقتل على يمينه المشركون واقبل النبي صلعم وصار في العدو وقتل على يمينه اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغيرها من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة حتى انها اذا اتى ليكون على يمينه افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للنبي لانه في صغره كان في حجره وفي كبره يبيت خلف النبي صلعم كل وقت وكثيرا ما قد سند لان النبي صلعم كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال فما نسيت بعد ذلك شيئا وقال صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وانت بابها من اتى المدينة من كل باب الى علم ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد فقدهم وقال النبي صلعم اقضاكم علي واستقر الفضلا في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم النحو وغيرها فان حرفة المشايخ منتهى اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي وضع النحو بارشاده واخبره بقوله حيث قال رأيت الكسرة على الاسم تجلب بين اهل الجنة بقوله تعالى وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وقد ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت فاذا كان اعلم كان افضل لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به فاطمة والحسن والحسين صلعم لانهم ادرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفس فاطمة والحسن والحسين صلعم وليس غيره على صلعم بالاجماع فتعين ان يكون عليا صلعم وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاء الباهلة يدل على انه في غاية الشفقة والمحبة لعلي صلعم والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع الباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكنه دعا على غيره يدل على ذلك ما اشتهر منه في ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل فيه انما وليكم الله ورسوله الآية وكان ازهد الناس صلعم والنبي صلعم ما توفي حتى اعرض عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال

على صلعم يا دنيا اليك عني اي خرجت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال الدنيا كلها هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا وما يشبع من طعام قط قال ابن عبد بن رافع دخلت على فاطمة صلعم جزيا مخنق فوجدت فيه خبز شعير يابسا فقلت لها فاطمة ما اصابك يا ابنة رسول الله صلعم حتى لم تختمه فقال خفت ان هذين الولدين يلتان بدنيت الا من وهذا شيء اخشى علي لم يبارك عليه فيه ولم يسل منه وهم يتلى احد الحسن وجنة وكان خلاء من ليف وبرقع قميصه بجلد شاة وبطين اخرى وقيل ان ياتهم فابيخول فيا لحم او المخلل فان فرق فنبات الارض وكان لا ياكل اللحم الا قليلا وقيل لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعدهم حتى ان بعجينه صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكان يستكثر جون المفضول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى ربه تعالى واستغراقه في المناجاة مع عدم احلهم حتى ترك عبد الرحمن بن الجم في داره وجوار يعطيه السطاح على جماله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه يستلقي الاقلف منه وبين ولده بن العوام وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما مات بعض اصحابه الحق الى الشرعية فبعض من الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وكك الشرعية فاراد اصحابه ان يقاتلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال انهى لهم عن بعض الشريعة فيحل السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واظلهم وجها حتى نسب الى المزاح مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كالحسن ناتئ الجبين وشده تواضع وسهولة قياده وكثاغابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا بدليل على ذلك ما روي ان النبي صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقدم من هذه المدة وقوله صلعم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي صلعم انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الا بالنبوة انه وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون

كما يقول اهل القرآن وروى انه قال على المنبر مشهدا من الصحابة انا
الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل أن اسلم ولم ينكر عليه منكر
فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة
وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وفي كلام المخلوق في قواعدهم رايا
واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يبال اصلا ولم يلتفت
الى القرابة والمحبة واحتفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر آية القرآن كما في صحيح
وعلم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فلانهم تلامذة عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ
علي ولاخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه
بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبروا القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد
على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع
تركها وقال اصحابه ان اهل النهر وان قدروا فقاتلهم لم يعبروا فاخبروه
مرة ثانية فقال لهم لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان
وجدت الغنم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا اتقاني الخبا
الازدي ابتغي لك الامر وذلك يدل على اطلاعه وعلى ما في ضميره واخبره
بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بارض الغري
فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن مظاهر
فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب فقال ابشر
ان تحليا ولتحلين فمن خل بحاسن هذا الباب واوتحاني باب النيل فلما
بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ثم جعل على عرضه خالد بن حبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب النيل واستجابته دعائه فانه اخاية شهرة
غنى عن البيان وظهور المعجزات وقد اشتهر الذي فيما تقدم واختصاصه
بالقرابة والاخوة فانه ص ما اخى بين الصحابة الا اخا لنفسه وحبه
المحبة فانه ص كان ابا لخاتم قريب واحبه واحبه نعوله عليه قل لا اسئلكم عليه اجرا
الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص بل قال فيه ثم في حق النبي فانه الله
هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح
به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء عليه على ذلك قوله
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى

موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواة
الانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل
افضل وخيبر اهدى الى النبي ص طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك
حتى ياكل معي هذا الطير علي فاكل والاحب الى الله افضل وخبر الطير وخبر الغدير
وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولا انتفاء سبق كفره
فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم
كانوا قبل بعثة النبي ص كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر
من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكته الاسلام
به دونه بالكمالات النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والبعد عن
تعريض القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله ص وزوج البتول
وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بان الكلام في هذه مناقبه ص وفي فضائله
وافضلية بالكمالات واختصاصه بالكرامات الالهية لا يدل على الافضلية بمعنى
زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من ان الاتقى الجاري مجرى
الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات
على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا معنى بالافضل الا اكرم وليس المراد به علي لان النبي ص
عنه من نعمة تجزى وهي نعمة القرابة واما السنة فقوله ص اقتدوا بالذين
من بعدي ابو بكر وعمر وخلق في الخطاب على لهم فيكونوا مأمورا بالاقتداء ولا
يؤمر الافضل بالمساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله ص لابي بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله ص خيرا امتي ابو بكر ثم
عمر وقوله ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله ص لو كنت متخذا
خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي
اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله ص ابن من مثل ابي بكر كذبني
الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله واساني بنفسه حين
منعوني عطاءه الخوف وقوله ص لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام
من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد

شوري بريان

افضل من ابي بكر وشل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما
يساق لاثبات افضلية المذكورة ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدردا
والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا
نفي فضيلة احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله
اي احب اليك قال عايشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم قال عمر وقال
النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع المبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول والرسول
حاضر من افضل امة النبي بعد النبي قال النبي ابا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي تجريد
بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر
وخشيت ان اقول ابن فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين
وعن علي خير الناس بعد النبي ابو بكر ثم عمر الله اعلم وعنه ما قال لما توفي
فقال الوصي رسول الله حق اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
واما الاحاديث فمتواترة في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع
الفتوح وقمع اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام
واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ودوام
امرهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان
وقطع دولة العجم وتل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور
وسياسة الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء والمراضعة عن متاع الدنيا وطيباتها
وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلى الاسلام ورفع المنار على
صحف واحرم ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والاتفاق
في نصرة الدين والمهاجرين بجهازين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء
من ادنى نبي وتشرف بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقد قدم انه من اهل الجنة
بغير حساب والنقل المتواتر دال على الحوادث عشر ولوجوب الحصر وانتفائها عن غيرهم
ووجوب الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام المنصوص من رسول الله صلعم اثنى عشر
فاولهم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه
محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه
محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر

الاساس

كل جهم بعد نبيهم
حتى يقيم بعد نبيهم

مثل خواص الله
الى يوم القيامة
حتى يستولي

المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابق على من بعده ويروون
عن النبي صلعم انه قال الحسين ابني هذا امام ابن امام اخي امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قايمهم وعن مسروق انه قال بينما نحن عند عبد الله بن مسعود اذ قيل له
اما شاب الهرم اليكم شبيكم كم يكون من بعدي خليفة قال اثنا عشر على عدد
نقباء بني اسرائيل ويشهد لهذا ما روي عن عبد الله بن عباس ان يكون بعدي اثنى عشر خليفة
عدد نقباء بني اسرائيل ويشهدون تارة بانه يجب في الامامة العصمة وغيرهم لا
ليسوا بمعصومين اجماعا فتعين العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم
وقد بينا استحالته واجيب بان الكمالات النفسانية والبدنية واجبها متوفر
في كل واحد منهم فهو افضل من اهل زمانه فتعين للامامة لانه يتبع الرياسة
المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومعارضوا
على كفرة لعنهم حربا على ياعلي ولا شك ان محارب رسول الله صلعم كافر
ومخالفوه فسقة لان حقيقة الامامة واضحة ثابتة بواجبة فمن خالفه يكون
خارجا عن السبيل ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطيا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية
ان كانت محاربته عن شبهة وكل محارب بكل واحد من الخلفاء الراشدين
واما مخالفته لاخ اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر
ان خطاه لا ينتهي الى الفسق لانه مجتهد المخطي في الاجتهاد لا يكون فاسقا
وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين

المقصد السادس

في المعاد وابو علي وابي عبد وما يتصل بذلك
حكم المثلين واحد والسبع تحملي امكان التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود
عالم ثاني لهذا العالم ام لا فذهب الملبوره الى امكانه وذهب بعض الاوايل
الى امتناعه واحتج النفي على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان
حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا
لم يكون مثلين فرضناها مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج
من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو تجدد عالم آخر لكان
كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلين لا يتحرك فيهما

ب انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم
امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متنفات الطبايع في متنفسها وان طلبت
لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر وايضا والجواب عن الاول انا لا نم ان
العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في محل جسم
اخر وعن الثاني بالانا نم انه يلزم اختلاف متنفات الطبايع في متنفسها انما الذي
يجوز ان يقتضي كل في عالمه كانا مماثلا لكان مماثلة مثلا الارض كل عالم يقتضي مركز
هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسمى المنع بما اسند في
المتن وهو اعني يجوز ان يكون طبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لما في
الجسمية مخالفة لها في الحقيقة لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي
تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية وجوب الخلاء واختلاف
المتنفات منعه واختلفوا في ان العالم هل يمتنع ان يعدم ويفنى ام لا فذهب
الفلاسفة الى امتناع عدمه فابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب
الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة
وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف
بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع
عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله
والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه لغنائه
عن المطارد بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى
الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع العدم عليه مطلقا طارئا كان او
مبتدئا وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني
فلان السمعيات تدل على وقوع العدم كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول والآخر
والآخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فنائه ما سواه وقوله تعالى يوم
نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى
هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله وتاويله في المكلف
بالتقريب كما قصد ابو هاشم اشار الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول في
العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع

الاعادة

الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه
يجوز ان يعدم بالكلية وايجاده واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول بالعدم
بتفريق الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي
يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم فانه طلب اراءة احياء الموتى قال اولم تؤمن
كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم
اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد
باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات انها لم يكن حقيقة
لانه ان قام بذاته لم يكن حيا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام
انقلاب الحقايق او انتم ذهب ابو علي وابو هاشم وشيخهما الى انه تعالى يخلق
الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا وضدا لها قال ابو علي انه يخلق
لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحد يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا
المذهب وما كان مشتملا على ثلاث دعاوى احدها ان الفناء موجود ثانيها
انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل الباء
كل منها دليلا على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
فتركه ان صدر ما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه
اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الى
الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده فيلزم التسلسل والى
هذا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقايق او انتم واما ابطال انه مناف
لما سواه لانه ان كان قائما بالجوهر فلا يكون على هذا التقدير ضدا للجوهر والى هذا
المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر
واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان اعداد الموجودات ليس اولى من
اعدام ذلك الموجود واياه اعني ضده من الدخول في الوجود من بقاء هذا
اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله
ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء الاخر على حاله يستلزم ترجيح بلا مرجح او
اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه لا يقال
او بل اسطة ذهب طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته واذا الفى

ذلك البقاء اعني ذلك الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطال اثباته تعالى
في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ
اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن
ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو
البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر دون غير عكس
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه تعين جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس
وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين وقد جاء من الاشاعرة الى ان
الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى
الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف
الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل
يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما
نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ويجب ابقاؤه او حدوثه
فتنتفي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانية من دين محمد صلعم
مع امكانه لا يجب اعاده فواضل الكلام اختلفوا في المعاد فاطبق المليون
على معاد الجسماني وذهب طائفة من الحكماء الى المعاد النفساني والمراد به
وجود الروح بعد موت البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية
واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان في اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد
على الوجه الذي ذكره الانبياء عم لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما
واحتج المص على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المطيعين بالثواب
على الطاعة وتوعد العقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد الحشر ايضا فالوعد والوعيد وجب ان الله تعالى كان الاهما
والثاني يجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب
البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا فهذا
البيان موقوف على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان الصلاح واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني الاثنان
واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها
سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا

في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله وقوله
تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني
فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على
اثباته بحيث لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى قل من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه افلا كنا
عظاما نخرة وقال لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها يوم تنشق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى
العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلا يعلم اذا بعثرما في القبور الى غير ذلك
مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات الدين فهم لانه امر ممكن لان المراد
بجمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعاده فواضل
الكلام اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه
لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل فهذا الجزء
اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل منهما وهو محال لاستحالة ان يكون
جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما
دون الاخر فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح
يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقريره
الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره
لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الخبز فضل في الانسان الاكل فلا يجب
اعادته فيه وهذا معنى قوله المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان
من الاجزاء الاصلية الاكول لم يعد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الجوع مع الاحتراق وتولد البدن من غير النطفة
وتوابع القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون المعاد على امتناع
حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى
البدن في عالم العناصر وهو الانسان او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق
الافلاك وهو باطل وبانه ايضا يلزم توالي البدن من غير نطفة الصدر وذلك قد

البحث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر
ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض
فيما نصه ورد تكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك مع ان الفلك المحيط يجمع
الافلاك محدود للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تاييد الثواب
والعقاب بانه يلزم دوام الحيات مع الاحتراق وهم تناهي قوى الجسمانية
وصول العقاب بالنسبة الى البعض وايما يوجب تحريكات الغير المتناهية اجب
المعم عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك
حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان احتراقها
ايضا جايزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحشر
الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من حديث الحدود فهي مسئلة فلسفية لا اصل لها
ودوام للنوع مع دوام الاحتراق ممكن والتوليد ايضا ممكن كما في حق آدم
والقوة الجسمانية قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا افعالها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ
عن ارتفاع حال الغير مع قصد النفع بفعل الواجب والمندوب وفعل ما ليس القبيح
بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه حتى يشترط في استحقاق الفاعل
الثواب والمدح فاعله بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
والمندوب كذلك لا يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح الا بفعله ان
يفعله لندبه او لوجه ندبه والضرر لا يترك القبيح والاخلال بالقبيح لانه
اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فالاول
الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا اثابة وكذا لو ترك القبيح او
اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف وظاهر ان المشقة من غير غرض ظلم
وهو قبيح لم يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا والابتلاء لا يصح الابتلاء به
اذ لو امكن الابتلاء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر
المستحق الاهانة والذم وهو قول ينبئ عن انتفاع حال الغير المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها وتقرب الى فعل ضدها
واللطف على الله تعالى واجب لدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان الفعل

الثواب لا غير صواب

وهو الضرر على وجه يستحق بسببه الاهانة الخ ابن الصلاح قد سبق من ان حقيقة الضرر ما ضاد النفع

اعني ما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح وما فعل لا لترك قبيح فتامل

وانما يستحق الثواب والمدح

مع قصده بفعل الفعل الاخلال الواجب لا يستحق وعلى المقصود ذلك لان

القبيح والاخلال بالواجب سببا لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان
الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح
لكان المكلف اذا اخل بالواجب والقبيح كان مستحقا للمدح والذم بعض فيلزم استحقاق
اجتماع المدح والذم في المكلف وهو ممتنع واجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار
الاخلال بالواجب ويجاب المشقة في شكر المنعم قبيح وذهب ابو الحسين البصري الى
ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف
بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء
اذ قبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكرا على تلك النعمة
من غير ان يصل اليه الثواب والقبيح لا يصدر عن الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب اقتضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا
المذهب تقريره ان العقل يقتضي وجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية
وقضاؤه بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست
شكرا اقول فيه منع ظاهر وبيانه في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به
الواجب او المندوب او الاخلال بالقبيح شاقا اذا المقتضي لاستحقاق الثواب
هو المشقة فاذا اقتضت اقتضى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل
الطاعة رفع الموانع على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل
يمتنع الذم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انه اجيب لا استحقاق الثواب
نعم رفع الذم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب
امتناع النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به لوجه اذا وقعه بوجه الوجوب او لوجه
او لوجه الندب او المندوب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
لعلم الضرورة باستحقاق فعلهما مع فعل موجبهما وذهب الخرك الى ان الثواب
يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص
واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل فعل الشاق والمكلف به فانه يستحق
به التعظيم والاجلال وكذلك من فعل فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف
ويجب دوامهما مذهب المعتزلة انه يجب دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام
العقاب على المعصية بحيث المكلف على فعل الطاعة ويزجر عن المعصية فيكون

اجتماع م

ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم دائم وهو الحق لوجوه الاول ان دوام م

لطف او اللطف على الله تعالى واجب والبه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني الملجئ
والذم دايمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم
دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب
لو كان منقطعا لحصل للمستحق السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب
خالصين عن شوب لكن يجب خلوهما لما سياتي تحقيقه بعد البحث والى ذلك اشار
بقوله ولحصول نقيضهما الوالاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول
ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول السرور الذي
هو نقيضه ويجب خلوهما اي خلو الثواب والعقاب في الشرايع اما الثواب
فلانه لو لم يكن خالصا لكان انتفاعا لا عن العوض والتفضل اذ لا ثالث لهما
وانه غير جايز والى هذا اشار بقوله والا لكان للثواب انتفاعا لا
من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلو فيهما اي في العوض
والتفضل اما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوه بالطريق
الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقايل ان يقول
ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى
مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة لانه يجب على اهل الجنة الشكر
على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبايح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب
اجاب المص عنه فقال وكل نعيم مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون
مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء
المشقة وخلوهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار يلجاون الى
ترك القبايح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الثواب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لا يثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى
ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز
توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي
في رسالته مثابا ولكنا باطل بالاتفاق على بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى
وحده من غير ان يصدق النبي معه له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب
على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاجماع

بطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة
الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصية المتاخرة
ويكفر ثواب المتقدم بطاعة المتاخرة وبناء المحققون واختاره المص واحتج عليه
بانه ظلم لان من اطاع واساء كان اسائته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ثم ولقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط
والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله
وقال ابو هاشم يبقى الاقل بالاكثر ويبقى من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد
مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص اراد ابطال
مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذ لا ان الاولوية خرقا بحصول المتناقضين
مع التساوي تقريره انا لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة
اجزاء من العقاب فسقاط احد الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى
من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المط
ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان
تقدم استحقاق احدهما على الاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المخلوق
غالبا وهو ظ وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد
منهما وجود الاخر فلو عدمه دفعة واحدة وجدا دفعة لان العلة موجودة حالة
حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فلزم الجمع بين النقيضين
واجيب بان كل واحد من العلتين يوثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى
من الاستحقاق قدر يقتضيه بحسب وجاهته فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحد
في المزاج ايضا والحق انه ليس هنا تاثير ولا تاثر حقيقي بل احباط الطاعة
واستحقاق الثواب ان اتقن لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها
ويترك العقوبة على المعصية بدونها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى
ايضا فان اسقاط احد الخمسين وان لم يكن اولى من الاخر لكن المختار يرجح بما
شاء على ما قرر من امثلة المحابي والهارب وغيرهما والكافر مجازى وعقاب عصاة
الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه وتعبير جزاء العقلاء اتفق المسلمون
على ان عذاب الكفار الجاحدين دايم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد
الذي لم يصل الى الحق ذهب الجاحظ والعنبري انه معذور ولعل قوله تعالى وما جعل

عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع قبول الجهد والطاقة من غير تقصير
قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير جائز وقد ادعى الاجماع عليه قبل ظهور
المخالفين قالوا كنا وعهد رسول الله صلعم الذين يقتلوا ويحكم بخلودهم في النار
لم يكونوا باسرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بلوغ الجهود ومنهم
من بقي على الشك بعد اتساع الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
للاسلام فلم يبق وجه الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا القول الذي
ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب
الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عذر الا كونهم
لا يخلو من تحت العرصات ولما روي ان النبي صلعم قال هم في النار حين سألته خديجة
عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما
روي في الحديث ولان تعذيبهم لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة
هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وهاتين من المعتزلة
الى انه منقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه
لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير
فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق
او بالعكس وهو المطلوب وايضا لو لم ينقطع عذابه فيلزم ان الله تعالى لم يكلفه بطاعة
عمرة ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه عن قبيح عقلا والسمعيات متاولة
ودوام العقاب مختص بالكفار السمعيات التي تمسكت المعتزلة بها في عدم
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها ابدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يدخل
حدوده يدخله نارا خالدا فيها متاولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او حمل
الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا
دائمين لما تقدم من وجوب كون نعيم الجنة خالصين فان اريد دوام العقاب دون دوام
الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه حق الله تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه
وحسن اسقاطه ولانه احسان والسمع اتفقت الامة على ان السمع يعفى عن
الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفى عن الكفر قطعا واختلفوا في
جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة المعتزلة الى انه غير جائز

عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص
واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب
ضرر على المكلف والضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن
وكلما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب على
وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل
يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة كذا هذا
مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل مخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين
بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
الآية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باشتمالها
لما دونه وكذا يعم كل ذنب من الصغائر فلا يلائم التعليق لمن يشاء والمفيدة
لا يصح حمل ان في تخصيصها اخلالا بالمتم اعني تخصيص شان الشرك بالذكر
الغاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه والاجماع على الشفاعة
لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا
فذهب المعتزلة الى انها من طلب زيادة المنافع للمستحقين للثواب
وابطل المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع لهم مستحق الثواب
والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم
نفي الجواب اشار المص الى جواب دليل المعتزلة وتقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع فنفى الشفاعة من الظالمين فلا يكون
الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع
ونفي شفيع خاص لا يلزم نفي الشفيع مطلقا واما في السمعيات متاولة بالكفار
الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي
نفس عن نفس شيئا وذكر تعالى فانتفى شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه
الآيات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ما لا يلائم العموم في الزمان
والاحوال وان سوق الكلام لعموم المسلب للسلب العموم وايضا الظاهر على
الاطلاق وهو الكافر وفي الفاسق لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على حقوق

والنصرة ربما سنح من منفعة ومضالبة وامل في اسقاط المضار والحق بمن في
الشفاعة فيها وثبوت الثاني لدم لعقد دم او حرب تشاعى الاهل الكبائر من
امتي وذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم
والحق بهم مصرف الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار
عنهم ان قال الشفيع فلان لفلان اذ لطلب له زيادة منافع واسقاط مضار عنه
مع بعد وجه الاطلاق المذكور اعني لزوم كون نبا شافعين النبي ويكون الجمع
عنها باعتبار زيادة قدرهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم
يبين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صلعم بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي والتوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو لتقرير البيان لا للتقييد والاحتراز اذ
الندم على المعصية لقبحها لا ينفك عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور
والا فتوبة لبعيدة لا لذنبها الضرر الذي هو العقاب الحزن منه ودفع الضرر
واجب وما لا يتم الا به واجب فيكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او الا
يجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة
فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا وخوف النار ويندم على
القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها بنفسه
او اخلالها بنفسه او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار وان كانت الغاية فكذلك
يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك كافيا اذ الندم عليها
لاضرارها بالنفس فاذكر ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر
وكذا الاخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف الفرض او النقصان
بالمال او عرضه او لخوف النار لم تكن توبة فلا يصح من البعض اي ان ثبت ان الندم
على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او
اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض المتاب عن فعل قبيح دون قبيح لانه اذا
ندم على قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر وجد في حق
دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون
قبيح واحتج عليه بان الندم على القبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون
واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لحسنه

ولزم من اشتراك الواجبات في وجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
وجه المعتزلة وانتم عليه من على الواجب الفرق بين القبيح والقبيح على ان
قبح القبيح كونه نهيا لا يحصل الا بترك جميع اقبائح بخلاف الاتيان بالواجب
كونه امرا انما يحصل بالاتيان بواجب دون واجب اقول هذه نظير ان الكلام في
الواجبات التي صدرت عن الشارع لا من فعل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم
والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين
كاعتاق رقبة فتوكد ان الامتثال لا يحصل الا بالاتيان واحد منها بل باتيان الجميع
كلهم في تلك القبائح من غير فرق ولو اعتقد غير الحسن الحسن الحق ابي اعتقد
التائب في بعض القبائح الحسن الحسن التوبة من قبيح اعتقد قبحه دون قبيح
اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكان المحتجم اذا
احتجم اثاب احد الشفتين واستعظم الاخر من جرب القبيح حتى اعتقد القبح
ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير ومع توبته
لا تكون توبة كمن قتل وزنى وشرب الخمر وسرق فانه تاب عن قتل الولد دون سائر الجرائم
تصح توبته والتحقيق ان ترجيح الذي الى الندم من البعض حيث قلبه اي على
الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لا لامتناع الترجيح الذي
بالنسبة اليه وان اشتراك الذي في الندم عن القبيح وعليه لا
ذلك ان يكون الندم على البعض قبيح يحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج
الذي بمعنى الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه
وهو الكلي الذي في الفعل فان الاختلاف في يجب الدواعي فاذا كان دواعي
بعض الافعال راجحة على دواعي بعض اخر فعند الفعل الذي يكون دواعيه
راجحة الى قبيح وان اشترك مع غيره في الدواعي لا يخفى على المتأمل ان
حاصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح الاتيان بالواجب
كما ذكره ابن حزم في آخر كلامه لا يخالف وان كان ترجيح الشرعي وترجيح الندم
يتحقق بمعنى وان بعض ويشاوره كلام ابي الحسين وابو علي وهو ان التوبة
لا تصح من بعض دون بعض والا لزم الحكم بفساد الكثير على المتاب عن الفعل
على خبره والا فيه انه كان فيجتنب من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم
كما في رد كتاب قواعد الزمخ وان يفتقر الى اخراج او تسليم النفس الحد

في الشرب وفي الاخلال بهم الواجب اختلف حكمه في جانبه وقضائه وهو ما يبقى
منه ما يبقى يحتاج الى الادا كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فان اذنب بالتاخير
ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضي سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى
ولا يقضي بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة
وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما او الكفر
الايصال الى صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال او تسليم الدم
العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال
بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه واستتبع الارضاء ان كان الذنب اضلالا
لا وليس ذلك الذي ما ذكرناه من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه اذا كان
الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك اجزا من التوبة بل هو واجب آخر خارج
عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل
اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان عند
القصاص من مستحقه معصية مجردة يستدعي توبة اخرى ولا يندرج في التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي
يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار عن اغتيابه ان
بلغ الاغتياب اليه لانه اذا وصل اليه ضرر بان الغم بسبب الاغتياب فيجب عليه
الاعتذار عنه ولا يلزمه التفصيل بما اغتابه الا اذا بلغه على وجه الفحش وان لم يبلغ
اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب ما يكره يجب ذكر الاستبين
التوبة لانه خالف فيه نصه حيث قال تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم
ان ياكل لحم اخيه ميتا فكره عموم وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب
بعض المعتزلة على انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح
مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا
وقال الامام فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم
يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب الكافر
عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة اما اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرجاها وذلك ابطال الندم ورجوع الى الاصرار وقال الامام
فيه اشكال لانا لا نلزم الندم عليها اذا ذكرها لكن مشتهيا لها اذ ربما

يضرب

يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وانما تاج بها ولكن المعلول مع
العلة اي فيه اشكال ايضا فانه الاولى عكسه والاصابة معلول له وجب الندم على
الذي لم يقع وفيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على التائب ان يسقط العقاب
بعد التوبة ظلما واجتهادا بان العاصي قد يبقى وسعه في الدنيا في فيسقط عقابه
بمن بالغ في الاحسان الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض ابن
من اساء الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره
بل المخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها
لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط المعصية فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة
وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره الامام واحتج عليه لو كان بكثرة ثوابها وقلت التوبة
يسقط بعض الثواب لكنها اذا وقع والجواب اشار بقوله لانها ندم يحبط ما يبقى
فرق المعتزلة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات
التي يسقط المعصية بكثرة ثوابها والا لزم بطلان التوبة بان من اساء الى الناس
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله لا ولا يتحقق
الفرق بين التقديم والتاخير والاختصاص التوبة عن معصية معينة بسقوط
عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار
بقوله والاختصاص على ولا يبقى لاختصاص واحتج الاخرون بانه كما ان
بنفس التوبة يسقط عقوبة العاصي عن معاصيه اشار اليه الى جوابه
بقوله ولا يصل في الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عن المعاينة ليس
بتوبة وعذاب الفجرة واقع لا محالة وقوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا
رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون وقوله
والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم خالدين فيها وبئس المصير
والمشتبهين انه امر لكن اخبر به الصادق اما اخبار الصادق
بنفلق تعم النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب خص في هذه الآية على العذاب الذي هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر لقوله تعالى
حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واجل الحياتين ليست الا
في القبر ومن قال بالحياة في العذاب ايضا وللاحاديث المتواترة

الحق كقوله م القبور روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما ورد في
قبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان من كبير بلى انه كبير لان اجرهما كما لا يتنزه
عن البول واما الثاني كان يمشي بالنميمة وكقوله م استنزهوا من البول فان
عذاب القبر منه وكقوله م في سعد بن معاذ لقد ضغطه الارض ضغطة اختلف
بها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واجمع المنكرون قوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب انه لا
وصف لاهل الجنة وصفهم فيها بالجنة اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للاية على انتفاء
موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى
فتوكيد لعدم موتة في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كما قيل لو امكن بلا شبهة
فلا يتصور موتة فيها قالوا انما امكن العلم بالظواهر التي تمسكتم بها ان لم يكن مخالفا
للعقل فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى
لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للعقل انا نرى الحيوان يعذب ويترك مصلوبا
الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه حياة ولا مسئلة والقول بها مع عدم المشاهدة
سفسطة وابلغ منه احرق فصار رمادا او ذرى في الرياح العاصفة شيئا
وجنونا وقبولا ودبورا فانا لا نعلم عدم احياته ومسئلته وعلاجه ضرورة وقد
تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب
والمحرق في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة انه حي مع
انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي م جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع تعذر
عليهم واما الصورة فان الاجزاء فان التمسك بها مبني على اشتراط البنية في
الحيوة وهو م عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة المتجمعة
وان كان خلاف العادة فلان خوارق العادة غير ممتنعة في وقوعها
وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب كذلك
السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة واتفقت عليه جماع الامة فيجب
التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم
القيمة وقال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من
خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان

وشاهين وهذا حملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسير
بذلك وانكره طائفة لذهابها الى ان الاعمال اعراض لا يمكن ان توزن
فكيف او زانها وذلك لان المراد به العدل المناسب الثابت في كل شيء وذكر
بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الاصوات
البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا في سائر الحواس وميزان العقول
العقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف
ميزان وانما الميزان الكبير لاحد اظهار الجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يورده الاولون كالبرق
ومن المحرم خلف السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل
احد النار على ما قالوا ثم ان منكري الاوارد هاوا انكروا الخاص عن الجبار وكثير من
المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن فيه تعذيب ولا اعتبار
على الموحدين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى
يهديهم ربهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى
صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات والزكوة وهي هنا
وقيل اعمال الدوبة التي يسالكها ويواخذ بها كالدة تمر عليها ويطرب
المرور بكثرتها وبقصر قلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء
والطيران في الهواء غاية مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من
اراد كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصفة
ومنهم من يمر كالجواد ومنهم من يجر رجلا ومنهم من يحبو على
وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال لهم حاسبوا
انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار
مخلوقتان الان والمعارضات متاولة ذهب جمهور المسلمين على ان
الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا للاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان

الاول قصة آدم وحوا واسكانهما في الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونها
يخصصان عليهما من ورق الجنة كما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع
قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا مما يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراجعة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى وانزلناه منزلة اخرى عند
سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وجعلنا على التعبير من المستقبل
بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة
اصحاب النار وخلاف الظاهر فلا يعول اليه بدون القرينة وتمسك المنكرون
بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ والثاني
انها لو خلقت لهلكت لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع
على دوامها والنصوص الناطقة بدوام اهل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها
من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان
المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق
الهلاك في غير المعدوم وبالدوام المجتمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها
ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به في دوام الماكول
فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناها المحتج انه قال تعالى
في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينها لا حال البقاء بعد الفناء اذ يمتنع
قيام عرض واحد في شخصين مجللين موجودين او احدهما موجود والاخر معدوم
وللتصريح بآية اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض فيجاء على ذلك
كما قال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق
مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدقا
فيما حدثناك به قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث
اي تصدقه واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم

يخصصان عليهما من ورق الجنة

وانزلناه منزلة اخرى

برزت بيقين

بمجيئه ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع
تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمة الشهادتين وقال قوم انه اعمال الجوارح
وذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار الى انه الطاعات المفروضة من الافعال
والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق
بالجنان والاقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي
الشهادة وروي هذا عن ابي حنيفة واحمد هذا مراد المص حيث قال التصديق
بالقلب واللسان ولا يكفي الاول وحده ليس ايمانا لقوله عز وجل وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفس وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان
هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان
ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان
فعلم ان الايمان ليس هو التصديق فقط والاشاعرة آيات دالة على محل القلب
للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه
مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب لكونها
في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي
اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه واذا ثبت قلبي فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير
يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف
كما بين نقل الصلوة والزكوة واشالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره وكان
هو ذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الحديث كما قلناه عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء
الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب
نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وطاب ان الشيء
لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بثم وجود الفاء وطاب ان الشيء لا يمكن
اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى

باسم ما فرض او نفل وذهب الجبائي
انه وان كفر معتزلة البصرة الى انه اكتساب
عم

طبعت على الكتب
اي ختم صح
كنت وكن لفظ
دستور

بعض العمل الصالح فوق ايمان
من الموصوف العمل واثبت الايمان
عم

عدم تصديق النبي ص في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر من قول المص
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكفر الناشي عن التصديق والكفر
والمص اشار بقوله اما مع الصدق في نفسه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون
مقارنا لصدق الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لصدق الايمان بان يرجع عن
كلا الصدقين واعتذر الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ص ان تصديقه
واجب في كل حالة فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضرورة انه بان قول
منا استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او سب الانبياء
كافرا اجماعا وان كان مصدقا للنبي ص في جميع الامور ما جاء به وح لا يكون حد
الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي
عنه علامة التكذيب وعدم التصديق فح لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير
الكفرة من الفساق ولا حد الكفر مانعا لدخول فيه قلنا لو سلم اجماع المصدقين
المعتبرين في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاق فيجوز ان يجعل بعض
محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه ولو وجد التكذيب
فيه انتفاء التصديق عند كالاستخفاف بالشرع او شد الزنار وبعضها كالزنا
وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه
ومستنبط من الدليل وتفاصيلها في كتب الفروع والفسق والخروج عن طاعة الله
مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق في الاصح لا يوجد حده
فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في
منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والحمل على الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي
قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب
سمعا اختلفوا في ان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه يجب بالشرع
او يجب بالعقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى
وجوبهما شرعا واختاره المص وقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع
فان القايل قايلان قايل بوجوبه مطلقا وقايل لو وجوبه بالاستنابة الامام
فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والاصرار في الدين

لسنة كقوله تعالى وتامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وايضا لظن انه شاملهم
وجبارهم فيجب جبارهم لو عدم على ترك الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وهو دليل الوجوب والا اي ان لم يجب شرعا بل وجب عقلا لزم ما هو خلاف
الواقع والاخلال بحكمة الله واللازم باطل اما الملازمة فبيان الملازمة انها لو وجبا
عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجوب
فلو كانا واجبين عقلا فان كان فاعلهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر
فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما لزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل
بالواجب العقلي وشرطهما عام فاعلهما بوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما امر به معروف وان ما نهى عنه منكر
فان ذلك ليس من المسايل الاجتهادية التي يختلف فيها اعتقاد الامر والمامور
والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الاخير ان يجوز في ظنه تاثير امره
ونهيه وافضاءه الى المنهي فاذا لم يظن انهما يفضيان الى المنهي لا يجب
عليه والشرط الاخير تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه
ولا بالنسبة الى المنهي الى يجعل الى ان اذا لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه
وينبغي ان لا يتجسس من احوال الناس الكتاب والسنة اما الكتاب قوله تعالى
ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا
الاية فانه تعالى حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي
في اظهارها واما السنة فقوله ص من هتك عورة اخيه هتك الله عورته ومن
يهتك الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله ص من ابتلي
بشيء من هذه القاذورات فليستترها بستر الله عليه وايضا قد علم من سيرته
انه لا يتجسس عن المنكرات بل يستترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية
لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين اذا ظن طايفة
انه لم يقم به الاخرى اثم الكل بتركه تم الكتاب
في عشرين شهر ذي القعدة من شهور
سنة عشر والف